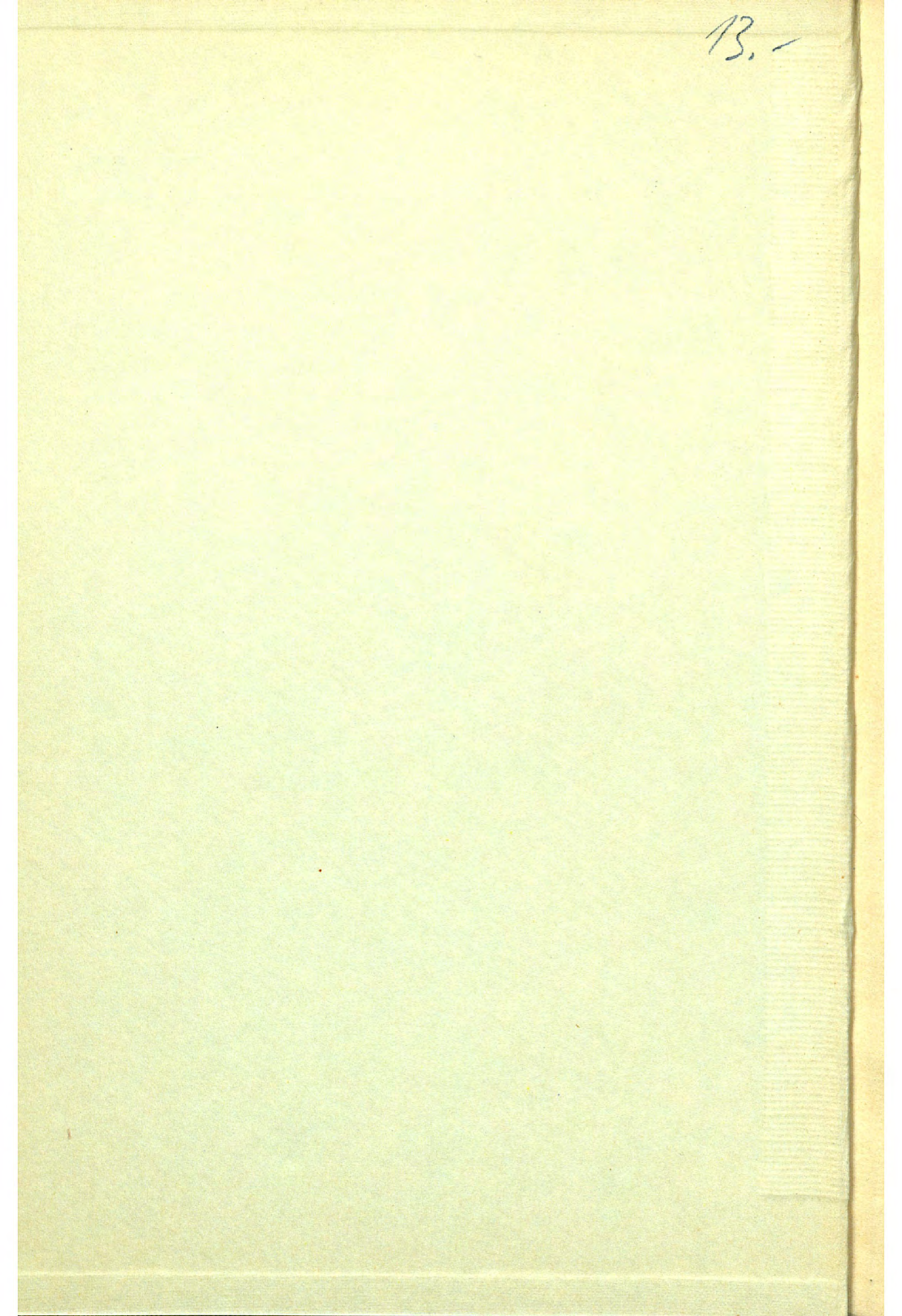
LEO KAPLAN

DIE GÖTTLICHE ALLMACHT


13.-

DIE MAGISCHE BIBLIOTHEK

D R I T T E R B A N D

DIE GÖTTLICHE ALLMACHT

EIN RELIGIONSPSYCHOLOGISCHER UND PSYCHOANALYTISCHER VERSUCH

VON

LEO KAPLAN



IM MERLIN-VERLAG G.M.B.H. / HEIDELBERG

DRUCK VON MÄNICKE & JAHN A.-G. / RUDOLSTADT

Motto:

Alle, welche dich suchen, versuchen dich.
Und die, so dich finden, binden dich
an Bild und Gebärde.

Ich aber will dich begreifen.

Rainer Maria Rilke, Das Stundenbuch.

VORWORT

Das Gebiet der Tatsachen, die von der Religionswissenschaft erfaßt werden sollen, abzustecken, ist nicht leicht. Je mehr wir uns in die weite Vergangenheit zurückversetzen, desto mehr sehen wir wie Religion sich dem nähert, was wir heutzutage als Weltanschauung schlechthin gelten lassen. Und das, was wir jetzt Religion nennen, ist vielleicht blos ein Überbleibsel einer primitiven Weltanschauung, der von dem nagenden Zahn der Zeit verschont blieb.

Das Objekt des Glaubens in den Religionen der Kulturvölker ist der „wahre" einzige Gott. Seinem letzten Wesen nach unterscheidet sich dieser Gott in nichts von den Göttern der sogenannten „heidnischen" Religionen. Diese sind Persönlichkeiten, begabt mit Allmacht, die leicht nun mit den unzähligen Dämonen, die ihrerseits wieder entweder selbständig oder als Werkzeuge Gottes agieren, verschmelzen. Aber Allmacht wird auch den Zaubern und Hexern beigelegt. Auf primitiver Stufe läßt sich keine scharfe Grenze ziehen zwischen Gott, Dämon und Zauberer.

Außer den Göttern und Zauberern kannten die Religionen wie der primitiven so auch der Kulturvölker unpersönliche Gottheiten, wie z. B. Brahman der alten Inder.

Das grundlegende Problem der Religionsforschung ist uns die Idee der Allmacht. Nach einer kritischen Prüfung verschiedener möglicher Lösungen des Problems aus der kosmologischen Spekulation, der sozialen Determinierung usw., bleiben wir bei einer psychoanalytischen Lösung: Die Psychoanalyse leitet den Allmachtgedanken aus dem Narzißmus ab. Der Narzißt, der sich selbst Liebende, überwertet sich selbst, überschätzt die eigene kosmische Bedeutung: daraus resultiert sein Allmachtbewußtsein. Dem ent-

spricht in der Entwicklung der Menschheit die Phase der Magie. Die neuere Ethnologie stellt sich ja auf den Standpunkt, daß der Ursprung der Religion nicht im Götterglauben, sondern im Kultus zu suchen sei; dieser aber ist eine magische Handlung, die ursprünglich nicht den Zweck hat, den Gott sich geneigt zu machen, sondern unmittelbar auf die Naturereignisse einwirken will. Mit der Überwindung des Narzißmus entsagt der Mensch der eigenen Allmacht, schafft sich aber den Gott, dem er jene Allmacht gleichsam überträgt. Auf einer noch weiteren Stufe der Entwicklung kann dieser Gott mit der Natur zusammenfallen (Spinozismus). Die unpersönliche Allmacht nimmt gleichsam eine Mittelstelle ein zwischen Gott und Gott-Natur.

Die Idee der Allmacht nimmt im Bewußtsein der Völker die wunderlichsten Gestalten an. Da tritt sie als Gott-Vater auf, da aber als eine mysteriöse Substanz, die aus sich die Welt emaniert, oder als die Notwendigkeit, die in der Welt der Erscheinungen herrscht, oder zuletzt als die moralische Kraft (der „Gott in uns"), die uns zwingt, das Gute zu tun und das Böse zu meiden.

Außer dem tätigen Gott trifft man ab und zu einen Gott, der sich vollständig in die Außerweltlichkeit zurückgezogen hat und in vollkommener Untätigkeit beharrt und qualitätlos ist. Dieser Gott ist der vollkommene Ausdruck einer Introversionstendenz. Damit die Beziehungen zwischen Gott und Menschen noch aufrechterhalten bleiben, muß der Mittler auftreten. Ein solcher Mittler ist z. B. Christus.

Zuletzt weist Gott noch Züge auf, die auch für den Seelenbegriff charakteristisch sind. Gott ist gleichsam die Seele des Alls, und die (individuelle) Seele ist der Gott des einzelnen Körpers. Innerhalb der spekulativen Psychologie treten wirklich Probleme auf, ähnlich denjenigen der Theologie. Es gibt z. B. in der Sânkhya-Philosophie eine Seelenlehre, wo die Seele qualitätlos, untätig und in ewiger Ruhe beharrend aufgefaßt wird, wie jener introvertierte Gott der Außerweltlichkeit. Und auch hier tritt ein Mittler auf, der „innere Körper" (linga), der die Beziehungen des Menschen zur Welt aufrecht hält. —

Das sind die Fragen, die in der vorliegenden Arbeit behandelt

sind. Sie bildet nur den ersten Teil eines größeren Zusammenhanges, dessen zweiter Teil die dramatische Kunst (als hervorgegangen aus der magisch-kultischen Handlung) und dessen dritter Teil den Dämonismus (die mehr ins Psychopathische gehende Seite der Religion) behandeln wird.

Zürich, im Februar 1926.

sprünglich nicht den Zweck hat, den [illegible] zu [illegible]hen, sondern unmittelbar auf das Naturgeschehen einwirken soll. Mit der Überwindung des [illegible] [illegible] der Mensch der eigenen Allmacht, schreibt sich aber dem Gott, dem er jene Allmacht gleichsam überträgt. Auf einer noch späteren Stufe der Entwicklung kann dieser Gott mit der Natur zusammenfallen (Spinozismus). Die supernaturale Allmacht nimmt gleichsam eine Mittelstelle ein zwischen Geist und Gott-Natur.

Die Idee der Allmacht nimmt im Bewußtsein der Völker die wunderlichsten Gestalten an. Da tritt sie als Gott-Vater auf, da aber als eine mysteriöse Substanz, die aus sich die Welt emaniert, oder als die Notwendigkeit, die in der Welt der Erscheinungen herrscht, oder gehört sie als die moralische Kraft (der „Gott in uns“), die uns zwingt, das Gute zu tun und das Böse zu meiden.

Außer dem aktiven Gott trifft man ab und zu einen Gott, der sich vollständig in die Außerweltlichkeit zurückgezogen hat und in unbewegter Unendlichkeit beharrt und qualitätlos ist. Dieser Gott ist der vollkommenste Ausdruck einer Introvertiertheit. Damit die Beziehungen zwischen Gott und Menschen noch aufrechterhalten bleiben, muß ein Mittler auftreten. Ein solcher Mittler ist z. B. Christus.

Zuletzt weist Gott auch Züge auf, die auch für den Seelenbegriff charakteristisch sind. Gott ist gleichsam die Seele des Alls, und die (individuelle) Seele ist der Gott des einzelnen Körpers. Innerhalb der spekulativen Psychologie treten wirklich Probleme auf, ähnlich denjenigen der Theologie. Es gibt z. B. in der Sankhya-Philosophie eine Seelenlehre, wo die Seele qualitätlos, untätig und in ewiger Ruhe beharrend aufgefaßt wird, wie jener introvertierte Gott der Außerweltlichkeit. Und auch hier tritt ein Mittler auf, der „innere Körper“ (linga), der die Beziehungen des Menschen zur Welt aufrecht hält. —

Das sind die Fragen, die in der vorliegenden Arbeit behandelt

INHALTSVERZEICHNIS

I

GOTT-ALLMACHT

1. Zum Ausgang unserer Untersuchung über die Herkunft der Gottesidee nehmen wir die Vorstellungen, die sich der „einfache" Mann über Gott macht. Der Gott der „Philosophen" ist zu kompliziert, ist nicht das Produkt einfältigen Glaubens, sondern resultiert eher aus dem Bestreben, die rationalen Forderungen der Wissenschaft mit dem Verlangen der Seele nach Mystik zu vereinigen. Dieser Gott ist keine elementare, keine „natürliche" Erscheinung mehr. Wir lassen ihn darum beiseite.

2. Die Gottesvorstellungen, die im Bewußtsein breiter Volksmassen lebendig sind, schreiben der Gottheit folgende Eigenschaften zu: Übersinnlichkeit (Jenseitigkeit), Allmacht und väterliche Sorge um die Welt, die sie geschaffen.

Aus diesen drei Eigenschaften ist aber eigentlich nur die Allmacht ein notwendiges Attribut Gottes. Nach urprimitiven Vorstellungen konnte das allmächtige Wesen auch im Diesseits anwesend sein, und brauchte auch keinesfalls um die Welt väterlich besorgt zu sein, es war aber jedenfalls mächtig.

Unter dem Einfluß der Philosophie Kants, der auf dem Gebiete des reinen Denkens jegliche Theologie vertilgt hat, aber dessen ungeachtet in der Sittlichkeit einen göttlichen Grund erblicken wollte[1], sind viele sentimentale Gelehrte unserer Zeit bestrebt, die Gottesidee aus der Moral, die dem Menschen schon auf sehr primitiver Stufe eigentümlich sein soll, abzuleiten. Auf solchem Standpunkt steht z. B. der bekannte Indologe Leopold v. Schröder. Er meint, daß schon der Primitive seinem Gotte sittliche Qualitäten beilegt. Seine Argumentation ist die folgende: Auf sehr früher Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaft herrscht das Gewohnheitsrecht. Wird dieses Recht gebrochen, insbesondere aber in zweifelhaften Fällen, wendet man das Ordal an. Das Ordal ist

ein Experiment, das den Zweck hat, den Schuldigen bloßzustellen oder die Unschuld des Beschuldigten zu beweisen[2]. Worin besteht nun der Sinn des Ordals? „Der allem Volk einleuchtende, einfache Sinn der Ordalien besteht doch eben darin, daß man mit absoluter Sicherheit voraussetzt, eine höhere Macht, ein höheres göttliches Wesen werde unmittelbar in dem glühenden Gegenstand, im Feuer, Wasser u. dgl. m. sich wirksam erweisen und durch so oder so gewandte Lenkung der Naturkraft den Schuldigen erkennen lassen. Es setzt eine solche Institution auch in ihren rohesten Formen demnach nicht nur den Glauben an ein mächtiges Wesen voraus, sondern auch schon die weitere Vorstellung, daß dieses Wesen über gute und böse Handlungen wache, durch direktes Eingreifen den Schuldigen der Bestrafung überweise, den Unschuldigen rette, also eine entschieden moralisch gerichtete Macht sei und sich als solche tatkräftig bezeuge . . .[3]."

Gott, der über die guten und bösen Taten wacht, der die Schuldigen straft und die Unschuldigen rettet, dieser Gott ist das allmächtige Gute, oder der um seine Kinder besorgte Vater. „Der große Gott im Himmel wurde als Vater der Welt, der Menschen und der Götter gedacht und damit war er wohl in erster Linie als Oberhaupt und fürsorgender Leiter bezeichnet . . .[4]."

Stimmt diese Konstruktion in allen Punkten? Obgleich die Religion auf den höheren Stufen ihrer Entwicklung, wie zuzugeben ist, ethische Momente enthält und eine solche Religion, wie der Buddhismus, eigentlich nur ein ethisches System repräsentiert, dennoch ist es unzulässig, zum Ausgangspunkt der Gottesidee das ethisch Gute zu nehmen. Wie weit auch von uns die Zeiten liegen, wo die Gottesidee zuerst entstanden sei, ist es uns dennoch möglich durch die Dicke der späteren Aufschichtungen zum ursprünglichen Kern durchzudringen.

Ist Gott wirklich nur das Gute? und ist es richtig, daß ursprünglich der Mensch nur dem „guten" Gotte seine Ehrfurcht erwies? Die Tatsachen widersprechen dem! Von den Bahau auf der Insel Borneo wird z. B. folgendes erzählt: „Da die guten Geister nicht nur an sich ungefährlich sind, sondern den Menschen auch alles erdenkliche Gute anzutun bestrebt sind, die bösen Geister da-

gegen den Menschen, als Strafe für ihre Missetaten, alles Unglück übermitteln, haben diese für die Bahau begreiflicherweise mehr Interesse als jene. Man hört sie daher viel häufiger von den gefürchteten bösen als von den harmlosen guten to sprechen[5]." — Von den Kamtschadalen wird ähnliches berichtet: „Von ihren alten Gottheiten und Dämonen erzählen die Leute, daß der Hauptgott Kuk'h mit seiner Gemahlin Kak'h, ihrem Sohn Trel-Kuthan und ihrer Tochter Isch-schachels zumeist auf den Gipfeln hoher Vulkane residieren, wo sie das Feuer zur Bereitung ihrer Speisen gebrauchen. Mit den Menschen hätten sie eigentlich gar nichts zu tun und lebten in ewiger Abgeschlossenheit und Machtlosigkeit, weshalb sie auch von den Kamtschadalen wenig beachtet würden. Allgemein werde diese alte Götterfamilie verlacht und verspottet, weil sie das Land so sehr unpraktisch erschaffen hätte. Nur hohe Berge und viel Eis und Schnee hätten sie den Bewohnern gegeben, und wenn sie den Menschen auch nicht gerade Böses antäten, so käme doch nur sehr selten etwas Gutes von ihnen. Dagegen lebe der böse Dämon Ssossotschelk fortwährend unter den Menschen, um diese bei jeder nur möglichen Gelegenheit zu necken, sie in all ihrem Tun zu stören und ihnen Böses zuzufügen. Diesem bösen Geist müsse man daher opfern und ihn durch Schamanen zu versöhnen suchen[6]." — Ferner: „Unter den heidnischen Gottheiten, die von den Polen in Schlesien verehrt wurden, behaupten den ersten Rang der weiße und der schwarze Gott: Bialy Bog i Czerny Bog. Der weiße war ein guter, den Menschen wohlwollender, der schwarze ein ihnen gegenüber feindlich gesinnter Geist. Der erste war daher der Urquell alles Guten, der zweite der Quell alles Bösen. Darum hat sich auch bis auf die jetzigen Zeiten unter dem Volke das Sprichwort erhalten: ‚Es ist besser, dem Teufel zwei als dem lieben Herrgott ein Licht anzuzünden'[7]." — Von einigen Völkerschaften, die in den Steppen Arabiens und Syriens ein Nomadenleben führen, erzählt ein heutiger Beobachter: „Wenn sich ihre Gedanken zu einem göttlichen Wesen emporschwingen, dann denken sie es sich nicht als Vater, den man lieb haben muß, sondern als Tyrannen, von dem jegliches Übel kommt. Einem solchen Wesen dienen . . . sie wie Sklaven." „Gott scheint zur Hauptsache

ein Beduinenschêch in idealer Gestalt zu sein, d. h. ein mächtiger, aber launenhafter Despot[8]." — Die obigen Zeugnisse, die über verschiedene weit voneinander liegende Welten aussagen, bestätigen keinesfalls die Meinung der Philosophen von der grundsätzlich „guten" Natur Gottes, vielmehr widerlegen sie die Ansicht der Philosophen, daß „alle Religion nur Auslegung des moralischen Bewußtseins (sei)[9]".

3. Wie wenig Gott ursprünglich das „Gute" bedeutet, ebensowenig legt man ihm notwendig eine Jenseitigkeit (oder, was dasselbe ist, eine Übermenschlichkeit) bei. L. v. Schröder sagt: „Man darf es wohl als bedeutsam bezeichnen, daß kein Name, kein sicher alter Beiname dieses Gottes (der arischen Völker) ihn als ‚Geist' bezeichnet; daß keiner von allen den vielen Namen sich mit Sicherheit, oder auch nur mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit so erklären läßt. Wir dürfen vermuten, daß der Gott in der Urzeit noch nicht mit irgendwelcher Deutlichkeit als Geist, als geistige Natur gefaßt wurde, wenn auch gewiß ebensowenig materiell; vielmehr scheint hier noch jenes Stadium der Entwicklung vorzuliegen, wo in naiver Weise nach dieser Unterscheidung noch gar nicht geforscht und gefragt, über dieselbe nicht ernstlich nachgedacht wird . . .[10]."

Im Grunde genommen ist für das Bewußtsein des Primitiven der Heros, der über große Kraft verfügt, ebensoviel als ein Gott. „Der Begriff des Heroen (d. h. eines mit göttlichen oder übernatürlichen Kräften begabten Menschenwesens) ist unter den niederen Schichten der Semiten noch heute lebendig, und jene (unüberbrückbare) Kluft (zwischen Menschen und Göttern) fehlt bei ihnen noch heute[11]." Man sieht es am klarsten daraus, daß z. B. bei den Sslêb-Arabern es eine Frau gab, die als heilig und wunderkräftig galt. „Sie besaß Heilkraft, so daß alle geheilt wurden, denen sie die Hand auflegte und den Fuß aufsetzte . . . Die Sslêb-Leute pflegten an ihrem Zelt wie an einem Heiligtum Opfer darzubringen . . . Aber vor kurzem wurde ihre segenspendende Hand steif, und sie, die vorher als Göttin verehrt war, galt nunmehr als Ehebrecherin. Man kann ihr ja allerdings über ihr Unglück hinaus

nichts nachweisen, aber eben dieses wird als Beweis ihrer Sünde angesehen[12]."

Ein Mensch, der nach der Meinung seiner Umgebung außerordentliche Eigenschaften besitzt (also kein gewöhnlicher, sondern „Sondermensch" ist), spielt die Rolle eines Gottes. Manchmal ist es ein noch lebender Mensch, öfters aber ein schon verstorbener, der im Gedächtnis der Volksmassen noch lebendig ist. Auf dieser Grundlage entsteht die Verehrung der „Heiligen", die theoretisch als Vermittler zwischen Mensch und Gott erscheinen, in Wirklichkeit aber (d. h. im Bewußtsein der Volksmassen) sich wenig von Göttern unterscheiden. So wird z. B. bei dem Dorfe Amâr „der Heilige Mâr Serkis verehrt, der besonders kranke Augen heilt. Als ein Mann in der Nacht von Augenschmerz befallen wurde, lief er hinaus und rief Gottes Namen an. Sein Bruder hörte das und redete ihn mit den Worten an: ‚Wußtest du nicht, daß Gott deine Augen nicht heilen kann? Rufe doch Mâr Serkis an!'[13]". Wir sehen also, daß der Mâr (Heilige) selbst ein allmächtiger Gott ist.

Eine andere arabische Bezeichnung für „Heiliger" ist Weli, was soviel als „Beschützer, Patron oder nächster Verwandter" bedeutet. „In der von den Amerikanern veranstalteten arabischen Bibelausgabe ruft Hiob Gott als seinen Weli an . . ." „Diese Heiligen sind weiter nichts als Geister der Abgeschiedenen, die mit einem einzigen Heiligtum verbunden sind, weil sie sich dort irgendeinmal offenbarten[14]." Als dritte Bezeichnung für einen lebenden Heiligen gilt das Wort fâgir. Aber dies Wort ist zugleich „die Bezeichnung für einen Heiligtumspriester, einen lebenden Heiligen, der Opfer wie ein Weli empfängt, und einen Weli selbst[15]". „Es gibt in der semitischen Welt ein Stadium, wo Gottheit, Heilige und Geister noch als wesentlich identisch gelten[16]." D. h. mit anderen Worten, es gibt eine Phase der religiösen Entwicklung, wo noch kein grundsätzlicher Unterschied besteht zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt (zwischen Diesseits und Jenseits), zwischen Mensch und Gott.

Auch das spätere Judentum, besonders der Chassidismus, kennt den „Heiligen", er heißt hier der „Zaddik". Das ist ein frommer

und zugleich wundertätiger Mensch. Im Talmud ist der Zaddik großmächtig, „der alles vermag, sowohl im Himmel wie auf der Erde". Er ist „größer als die Dienstengel", und wenn er nun wollte, „er könnte eine Welt erschaffen". Ja noch mehr: er beherrscht Gott: „Gott beschließt etwas und er hebt es auf[17]." Im Chassidismus (vom 18. Jahrhundert an) sind der Zaddik und Gott eins. Der Zaddik besitzt die Kraft, welche Gott hat, „nämlich Wunder zu tun im Himmel und auf der Erde", „einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen". Er „erteilt Leben für alle Welt", er „verbindet die oberen Welten mit den unteren", er ist „die Grundlage der Welt", der „Kern der Welt", die „Seele und das Herz der Welt". Er ist Gott auf der Erde, der „Leiter der ganzen Welt", der „Vertreter seiner Herrlichkeit"[18].

Daß zwischen göttlichem Wesen und Menschen kein grundsätzlicher Unterschied besteht, ersehen wir auch aus dem Begriff „Hexe". „Der eigentliche slawische Name für Hexe ist vještica, bulgarisch vješčirica, für den Hexenmeister viještac. Die Etymologie des Wortes ist klar. Es bedeutet ursprünglich die Wissende, der Wissende, die Kundige und hat in Nebenformen noch in der gegenwärtigen Sprache diese Bedeutung beibehalten; veda slowenisch: das Wissen; neveda ein Unwissender . . .[19]." Zwar stellt sich das Volk die Hexe als eine häßliche Alte vor, schreibt ihr aber oft eine solche Macht zu, daß sie sich wenig von einem allmächtigen Gott unterscheidet. „Wenn eine Hexe gegen jemand einen Haß trägt und sich an ihm rächen will, so kommt sie nachts zu ihm ins Haus und setzt sich hinter den Ofen. Dort rührt sie mit einem Kochlöffel so lange ein Wasser um, . . . bis es im Hause zu hageln, zu donnern und zu blitzen anfängt und sich ein so gewaltiger Nebel entwickelt, daß man es nimmer aushalten kann und die Fenster zu öffnen gezwungen ist. Dann aber schlägt der Hagel in neun Pfarreien in der Runde alles nieder und verursacht einen unermeßlichen Schaden. Man kann sich in einem solchen Fall nicht anders helfen, als indem man die Hexe demütigst um Verzeihung bittet. Eine Hexe ist nämlich allzeit sehr mächtig und stark" (Aus Zagorje)[20].

Eigentlich erscheint auch Jesus in den Evangelien als ein wun-

dertätiger großmächtiger „Heiliger". Für den naiven Glauben (besonders des katholischen Menschen) ist Jesus ein Gott. Dagegen will der moderne kritische und radikale Protestantismus in Jesus nur einen Menschen, allerdings einen einzigartigen Menschen erblicken. Dem tritt nun ein amerikanischer Gelehrter mit folgender Argumentation entgegen: „War Jesus nur ein Mensch, so können wir uns nicht vorstellen, daß er selbst sich für Gott oder den Herrn gehalten, noch daß er das nämliche seine Jünger gelehrt hätte . . .[21]." Nun ist aber ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen Gott und Mensch nur für unser heutiges Denken gegeben, nicht aber für das Denken früherer anders gearteter Zeiten. Es ist darum begreiflich, daß man im Jesusbild der Evangelien leicht Züge finden kann, die wie für seine Menschlichkeit so auch für seine Göttlichkeit sprechen. Der Streit in dieser Frage ist darum müßig!

4. Das wichtigste Merkmal der Gottheit ist also die Allmacht[22]. Darum muß die Untersuchung über Herkunft der Gottesidee in erster Linie bedacht sein aufzudecken, woher die Idee der Allmacht stammt.

Seit Locke denkt die positive Wissenschaft, daß der Mensch nicht mit fertigen „angeborenen" Ideen in die Welt kommt: die Ideen sind nur ein „Reflex" der Lebensumstände. Es erscheint darum am vernünftigsten, zuerst die Lebensumstände des Primitiven genauer ins Auge zu fassen, vielleicht lassen sich dort Elemente finden, die sich im Kopfe des Menschen spiegelnd die Idee der Allmacht erzeugen.

Es fällt in die Augen, daß in vielen Religionen, besonders auf primitiver Stufe, das kosmische Element eine große Rolle spielt. So heißt den alten Indiern Gott deva (avestisch daêva), was übereinstimmt „mit dem gleichbedeutenden lateinischen deus, dem litauischen deiwas, deiws, dem altirischen dia, gallisch deivos, kymrisch dyw oder duw, dem altnordischen tîwar plur. ‚die Götter' — sämtlich von der Wurzel div ‚glänzen', leuchten, abgeleitet, welche als Substantivum gebraucht ‚Himmel, Lichthimmel' bedeutet . . .[23]". „Dem entspricht bei den Mongolen Tengri, was ebenfalls ursprünglich Himmel, dann Himmelsgott, schließlich Gott oder Geist im allgemeinen bedeutet[24]." Dasselbe finden wir

auch bei vielen afrikanischen Völkern, bei denen Dsuku oder Nikob Gott und Himmel bedeuten, ebenso bedeuten Loba (oder Lobe) und Rubi Himmel, Sonne und Gott[25].

Um diese scheinbare Identifikation von Gott und Himmel, um dieses Hineintragen kosmischer Momente in die Gottesidee richtig zu begreifen, müssen wir annehmen, daß der primitive Mensch (aus Gründen, die wir unten erörtern werden) die Tendenz hat, hinter jeder Naturerscheinung die wirkenden Personen zu suchen. Dort wo es donnert und blitzt, muß es einen Donnerer Zeus oder Perun geben; ebenso dort wo es leuchtet — einen leuchtenden deva. Bei den Wadschagga (Afrika) z. B. ist der Name für Gott: irúva, was aber zugleich auch Sonne bedeutet. „Trotz des gemeinsamen Namens wird Sonne und Gottheit in der Sprache doch nicht mehr gleichgesetzt. Wenn der Wadschagga spricht: ‚irúva erhebt sich am Morgen', ‚irúva steigt nieder am Abend', ‚irúva scheint', so denkt er eben an das Gestirn des Tages und setzt es nicht mit der Gottheit gleich . . . Gott wird ndu wo irúva = Mensch des Himmels genannt. Man denkt ihn sich also nun als Person, die den Himmel in Gewalt hat und von da aus vollzog sich nun der weitere Schritt, dieses Wesen selber irúva zu benennen[26]." Dasselbe finden wir auch bei den Arabern: „Die Sprache unterscheidet die Sonnengöttin Schams deutlich von der Sonne alSchams, dadurch, daß sie jener nie den Artikel gibt, dieser immer." „Im Hebräischen ist die Sonne selber Femininum, der Sonnengott aber Masculinum[27]."

Der primitive Mensch sucht hinter jeder Naturerscheinung die sie bewirkende Person. Infolgedessen nimmt für ihn das kosmische Geschehen den Charakter menschlich-geschichtlicher Ereignisse an. So entsteht der Naturmythos, der einen Versuch repräsentiert, die kosmische Gesetzmäßigkeit in der Sprache der menschlichen Leidenschaften auszudrücken.

Dem naiven Blick des primitiven Menschen stellt sich das ganze Weltall als Himmel, Erde und dazwischenliegende Luft dar. Die alten Ägypter dachten sich die Luft als den Gott Ḥeḥ, „wobei die Füße des Gottes auf dem Erdboden ruhend und die Arme die Himmelsgöttin Nut, die Tochter des Himmelsgottes Râ, tragend

gedacht wurden". Dieser Gott heißt auch Schu. Eine Inschrift aus der besten Periode des altägyptischen Schrifttums bezeichnet den Gott Schu in durchsichtiger Weise als: „Schu, welcher den Himmel von der Erde scheidet und sich als Luft (Ḥḥ) bis zum Erdboden ausstreckt[28]." — Die Luft, die sich zwischen Himmel und Erde schichtet, wird als ein Wesen gedacht, das Himmel und Erde voneinander trennt. Der primitive Mensch, der im Kosmos nicht Erscheinungen, sondern Handlungen menschähnlicher Wesen sah, mußte sich um die Motive fragen, warum denn Schu Himmel und Erde voneinander trennen will? Die Antwort ist nun im folgenden Bilde gegeben (das sich auf einem Papyrus aufgezeichnet findet): „Der mit Sternen bedeckte Körper der Himmelsgöttin wird von derselben Gestalt des Luftgottes Schu getragen, . . . während sich auf dem Boden, welchen die Füße und Hände berühren, der Erdgott Qeb in liegender Gestalt wie ein verwundeter oder leidender Mann windet[29]." Bemerkenswert in dieser bildlichen Darstellung ist, daß der männliche Gott Qeb als ein verwundeter, also geschlagener Gott erscheint. Nach anderer Darstellung ist die Himmelsgöttin eine Kuh. Am Bauche der Himmelskuh befinden sich Sterne abgebildet. In der Mitte der Göttergestalten unter dem Bauche der Kuh „erscheint durch seine Größe ausgezeichnet, Gott Schu, welcher die beiden Arme gleichzeitig erhebt, um die Kuh zu stützen und zu tragen, wie es deutlich und klar die Inschrift beschrieben hat[30]". „Die Kuh galt den Ägyptern als der Typus der Empfängnis, der Schwangerschaft, der Geburt und der Ernährung[31]." Die Kuh oder die Himmelsgöttin drückt also symbolisch das mütterliche Prinzip aus[32]. Nach thebanischen Vorstellungen aus dem 15. Jahrhundert vor dem Anfang unserer Zeitrechnung ist die Himmelsgöttin Nune oder Nunet die Frau des Erdgottes Qeb[33]. Der Gott Schu trennt also Vater und Mutter voneinander. Die Schichtung der Luft zwischen Himmel und Erde stellt sich dem Primitiven als ein feindlicher Akt dar, gerichtet gegen die Eltern, hauptsächlich gegen den Vater.

Der Mythos von der Trennung von Himmel und Erde ist ein sehr verbreiteter. Er findet sich auch bei den alten Indern, RV VII, 86, 1 heißt es: „Varuna stemmte die weiten Firmamente auseinan-

der; er hat in die Höhe gehoben den glänzenden, hehren Himmel. Er streckte auseinander den Sternhimmel und die Erde[34]." Viel offener spricht darüber ein Mythos der Neuseeländer: „Rangi und Papa, Himmel und Erde, liegen im Anfange eng aneinander gepreßt. Ihre Kinder sind in Finsternis gehüllt. Da beraten sie, wie zu helfen sei. Tamatanenga, nach anderen Mani, schlägt vor, sie zu erschlagen. Tanematua aber, der Gott der Wälder, spricht dafür, sie nur zu trennen. Dieser Antrag geht durch, und Tanne stützt Kopf und Füße gegen die Mutter, hebt mit dem Rücken den Vater, und also werden Himmel und Erde getrennt[35]." Dieser Mythos unterscheidet sich von dem oben angeführten ägyptischen nur dadurch, daß er den Himmel als Mann und die Erde als Frau betrachtet und nicht umgekehrt. Himmel und Erde, d. h. Vater und Mutter befinden sich in ehelicher Umarmung. Die Kinder sind unzufrieden und treiben die Eltern auseinander.

Den Mythos von der Trennung von Himmel und Erde deuten manche Gelehrte (wie z. B. auch Max Müller) folgendermaßen: In der Nacht, solange die Finsternis in der Welt herrscht, scheinen Himmel und Erde eng aufeinander zu liegen; das Morgenlicht treibt sie gleichsam auseinander, hebt den Himmel von der Erde und bringt ihn in die Höhe. Es ist nicht zu verleugnen, daß solche Vorstellungen bei der Entstehung des Mythos eine Rolle gespielt haben können. Es bleibt aber dennoch merkwürdig und auffallend, daß eine natürliche Beobachtung in solchen Bildern ausgedrückt wird: Vater-Himmel und Mutter-Erde liegen in ehelicher Umarmung, ihre Kinder sind dessen unzufrieden und jagen sie auseinander. *Warum wird die Trennung von Himmel und Erde vom Primitiven als ein feindlicher Akt von seiten ihrer Kinder begriffen?* Hier trägt der Mythos in das Verstehen des natürlichen Geschehens etwas hinein, was in dem Objektiv-Beobachteten keineswegs gegeben ist. Es ist doch klar, daß der Primitive das natürliche Phänomen nach irgendeiner Analogie aus dem menschlichen Leben deutet.

Nun die psychoanalytische Forschung hat uns gezeigt, daß die Beziehungen der Kinder zu ihren Eltern einer erotischen Komponente nicht entbehren. Aus dieser erotischen Quelle stammt die

infantile Eifersucht, das Verlangen, den elterlichen Koitus zu verhindern. Mythologisch heißt es dann: „Trennung von Himmel und Erde". Eben aus derselben Quelle stammt der Haß, die feindliche Einstellung gegen den Vater. Diderot hat einmal gesagt: „Wäre der kleine Wilde sich selbst überlassen, und bewahrte seine ganze Schwäche, vereinigte mit der geringen Vernunft des Kindes in der Wiege die Gewalt der Leidenschaften des Mannes von dreißig Jahren, so bräche er seinem Vater den Hals und entehrte seine Mutter" (übersetzt von Goethe)[36]. Bekanntlich zieht diese Konsequenz die griechische Ödipussage: Ödipus erschlägt im Streite den (ihm unbekannten) Vater und heiratet dann (ohne es zu wissen) seine eigene Mutter. Das was Diderot klar formuliert, setzt Ödipus unbewußt in die Tat um[37]. Auch im ägyptischen Mythos dürfte wohl Schu seinen Vater Qeb erschlagen haben, um die Mutter Nunet für sich allein behalten zu können.

Aus den obigen Ausführungen leuchtet es ein, daß, indem der primitive Mensch die Natur schildern will, er unwillkürlich seine eigenen Affekte auf den Kosmos projiziert. Im Naturmythos spiegelt sich also nicht nur die objektiv beobachtete Außenwelt, sondern auch die eigene Seele des Beobachters. Die kosmische Umwelt allein ist also keine genügende Quelle, um die Entstehung der religiösen Weltauffassung zu erklären.

5. Es drängt sich jetzt uns die Frage auf: Warum projiziert eigentlich der primitive Mensch die Affekte auf den Kosmos? Im Kosmos selbst liegt jedenfalls kein Zwang dazu.

Man kann versucht sein, im sozialen Zusammenleben der Menschen Momente zu suchen, die jene Auffassung bewirken, die sich im Naturmythos kundgibt. So schreibt z. B. ein marxistischer Schriftsteller: „Wir wissen . . ., daß das ‚Wesen' der Religion im ‚Glauben' an übernatürliche Kräfte, an wunderbare Geister besteht . . . Dieser Begriff ‚Geist', ‚Seele' usw. entstand als Abbild der besonderen ökonomischen Struktur der Gesellschaft, als der ‚Stammesälteste' oder später der Patriarch entstand . . ., als, mit anderen Worten, die Arbeitsteilung zur Aussonderung der organisatorischen Arbeit, der Verwaltungsarbeit usw. führte. Der Stammesälteste als Hüter der angehäuften Erfahrung in der Produktion

organisiert, verwaltet, befiehlt, entwirft den Arbeitsplan, bildet das aktive ‚schöpferische' Prinzip, während die anderen gehorchen, die Befehle vollziehen, sich dem von oben vorgezeichneten Plan unterwerfen, nach fremden Willen handeln. Dieses Produktionsverhältnis wurde zum Vorbild für die Betrachtung alles Seienden und vor allem des Menschen selbst. Der Mensch zerfiel in Körper und Geist. Die ‚Seele' ist dasjenige, was den Körper lenkt. Die Seele steht ebenso höher als der Körper, wie der Organisator höher als der einfache Vollstrecker steht (Aristoteles vergleicht einmal die Seele mit dem Herrn und den Körper mit dem Sklaven). Nach demselben Vorbilde fing man an, auch die ganze übrige Welt zu betrachten: man fing an zu glauben, daß hinter jedem Ding der ‚Geist' dieses Dinges sitze. Die ganze Natur erwies sich als beseelt. (Die Auffassung bezeichnet man in der Wissenschaft als Animismus . . .)[38]."

Kurz zusammengefaßt lautet das Vorherige so: Der Animismus widerspiegelt gewisse Produktionsverhältnisse: wie die Gesellschaft in Organisatoren und Vollstrecker zerfällt, so zerfällt auch die ganze Welt in Seelen und Körper, in geistige, schöpferische Potenzen oder Geister und Materie.

Daß die Weltanschauung auch des primitiven Menschen durch die herrschenden sozialen Verhältnisse beeinflußt sein muß, kann und muß man zugeben und doch die obige Erklärung der Entstehung des Animismus als ungenügend betrachten. Denn im Animismus liegt etwas mehr, als bloß die Ansicht, daß hinter jedem Ding der „Geist" dieses Dinges sitzt. Wesentlich für den animistischen Menschen ist das Projizieren der Affekte und Stimmungen auf den Kosmos oder die Darstellung innerer Vorgänge als äußerliches Geschehen. Z. B. erzählt man von einem chassidischen Zaddik, er sagte gewöhnlich zu seinen Treuen: „Wenn ihr wollet und höret, so ist es gut, wenn aber nicht, so werden meine Worte euch verfolgen. Denn jedes Wort hat einen für sich bestimmten Ort, selbst jedes Geräusch. Und wenn nun ein Mensch das Wort in sein Herz aufnimmt, so hat es Ruhe. Im anderen Falle aber — verfolgen sie (die Worte) den Menschen mit allen Mitteln, bis der Mensch sich bessert und sie in ihm einen Ruheplatz finden[39]." —

Es ist nicht schwer zu begreifen, was hier vorgeht: Der gläubige Chassid ist von seinem Zaddik ermahnt; wenn er seinen Worten gehorcht, ist er innerlich beruhigt. Nimmt er aber die Worte des Zaddiks nicht auf, so ist er am Ende als tief gläubiger Mensch doch beunruhigt, hat Gewissensbisse. Dieser innerliche Prozeß der Unruhe infolge des Nichtgehorchens auf die Worte des Zaddiks wird hier animistisch dargestellt als ein Verfolgtsein durch jene Worte. Die Worte erscheinen dadurch als machterfüllte Dämonen. Zugrunde aber dieser Verwandlung der Worte in dämonische Wesen liegt doch die Projektion von Affekten und Stimmungen nach außen. Präziser ausgedrückt, besteht der geschilderte Seelenzustand darin, daß innere Erlebnisse „objektiviert" werden. Diese Objektivierung subjektiver Zustände ist unbegreiflich als Widerspiegelung irgendwelcher Produktionsverhältnisse[40]. Die Projektion tritt schon in unseren Träumen auf, spielt bei den Kindern eine Rolle und bestimmt bekanntlich die Wahnvorstellungen der Paranoiker.

Im allgemeinen ist noch gegen die oben angeführte „verflacht"-marxistische Auffassung folgendes zu sagen: Die Produktionsverhältnisse machen die nüchterne und rationale Seite des Lebens aus. In der Religion steckt aber viel Irrationales und Ekstatisches.

Einen solchen religiös-ekstatischen Zustand möchte ich hier anführen. Wiederum wird von einem chassidischen Zaddik R. Abraham von Meseritz erzählt: Es war am Vorabend des Fasttages des 9. Ab (Tag der Zerstörung des Tempels). Es wurden die Klagelieder vorgelesen. Der Vorbeter begann zu klagen: „Wie ward verlassen die einzige Stadt . . ." Da erhob R. Abraham seine Stimme und schrie auf: „Echah!" Und er verbarg seinen Kopf zwischen die Knie und blieb still. Schon hatte der Vorbeter die Gebete zu Ende gelesen, schon waren alle Leute heimgegangen, er aber blieb immer noch sitzen, das Haupt zwischen den Knien und sprach kein Wort und machte keine Bewegung mit seinem Körper. Ein einziger Mann, der als Gast dort weilte, wartete bis zur Mitternacht, aber dann ging auch er heim. Am nächsten Morgen ging er wieder ins Gotteshaus, und siehe da! noch immer saß R. Abraham, wie zur Stunde, da er ihn im Gotteshause verlassen hatte.

Bis zum Abend blieb R. Abraham so sitzen[41]. — Beim Gedanken, daß Gott sein geliebtes Volk in solches Unglück gestürzt hat, verfällt R. Abraham in eine Art kataleptischen Zustandes. Die Beziehung R. Abrahams zu seinem Gotte ist diejenige des liebeshungrigen und liebeszuversichtlichen Kindes. Nun ist aber diese Liebeszuversicht vollkommen leer ausgegangen: Gott hat sein Volk verlassen, hat sich seinen Kindern gegenüber stiefväterlich benommen! Ich meine, alle die Gefühle, die man hier in der Beziehung des Menschen zu Gott mit Recht vermuten darf, die Überschwenglichkeit, die sich hier kundgibt, die religiöse Trunkenheit, das alles läßt sich nicht gut aus der Nüchternheit der Produktionsbeziehungen begreifen.

Noch etwas: Der russische Bauer z. B. pflegte früher zu sagen: „Die Erde gehört niemandem, die Erde ist Gottes." Darin gab sich sein kommunistisches Bestreben kund: die Erde darf nicht im Privateigentum der großen Herren bleiben. Merkwürdig ist aber, daß dies kommunistische Bestreben sich in die Formel kleidet: „die Erde ist Gottes". Der Bauer stellt also seinen Wunsch als eine Forderung Gottes hin. Zu der rationalen Forderung kommt also etwas Irrationales hinzu, etwas, was aus der rationalen Forderung selbst noch nicht ohne weiteres folgt. Die kommunistische Forderung kann man doch auch ohne Gott begründen! Der religiöse Mensch kleidet auch seine sozialen Programmpunkte in eine religiöse Form ein, der irreligiöse braucht es nicht zu tun. Damit ist aber gesagt, daß zwar gewisse religiöse Inhalte sich als sozial bedingt erweisen können, das Religiöse selbst (d. h. also die irrationale Einkleidung) ist aber damit noch nicht restlos erklärt.

6. Wir kehren also zu unserer Frage zurück: Warum projiziert der primitive Mensch seine Affekte auf den Kosmos? — und versuchen sie im Sinne der Psychoanalyse zu beantworten.

Die Psychoanalyse erblickt in der Affektivität den bewegenden Mechanismus des psychischen Lebens. Die menschlichen Vorstellungen vom Diesseits und vom Jenseits sind durch die Natur seiner Affekte in hohem Grade bedingt. Den Grundton der Affektivität bildet die Sexualität in den verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung[42].

Die Psychoanalyse faßt die Sexualität nicht als etwas, das in einem bestimmten Moment der individuellen Entwicklung (zur Zeit der sogenannten Pubertät) als ein ganz neues Gefühl, dem Individuum vorher unbekannt, man weiß nicht woher plötzlich auftaucht. Im Gegenteil nimmt die Psychoanalyse an, daß die Sexualität einen ziemlich komplizierten und langandauernden Prozeß darstellt. Den Ausgangspunkt dieses Prozesses bildet die autoerotische Phase, charakteristisch für das Kindesalter. Die Erotik dieser primitiven Phase besteht in der lustvollen Reizung gewisser Körperstellen, der sogenannten „erogenen Zonen". In dieser Phase hat die Erotik noch nicht den einheitlichen Charakter und zerfällt gleichsam in eine Reihe von „Partialtrieben".

Im Gange der Entwicklung bekommt eine erogene Zone, nämlich die Sexualzone, das Übergewicht, die anderen erogenen Zonen (wie z. B. die Lippen beim Kusse) werden ihr unterstellt. An die Stelle der Partialtriebe tritt jetzt ein einheitlicher Trieb, der sich auf ein Sexualobjekt richtet[43].

Aber zwischen diesen beiden extremen Phasen schiebt sich noch eine Mittelphase des sogenannten Narzißmus ein, wo das Subjekt sich selbst liebt, sich selbst als Sexualobjekt erscheint. Der Narzißmus hat mit dem Objekterotismus das gemein, daß auch er (im Unterschied vom reinen Autoerotismus) einen einheitlichen Trieb darstellt, der sich auf ein (zwar nur imaginäres) Objekt, d. h. auf den Doppelgänger des Subjekts selbst, richtet.

Aus der narzißstischen Stimmung ist z. B. die bekannte Sage vom Jüngling Narkissos geboren. Narkissos erblickte im Wasser die eigene Gestalt; von der eigenen Schönheit ergriffen, verliebte er sich in sich selbst. Im Narzißmus fährt der Mensch gleichsam aus der eigenen Haut, stellt sich sich selber gegenüber, zerfällt in Subjekt und Objekt. Diese Ich-Verdoppelung treffen wir z. B. auch in Spittelers Novelle „Imago" an, wo der Held (Viktor) sich ins Bett legend sich wohl fühlt nach einem langen Tag verschiedener Unannehmlichkeiten. „Zur Gesundheit", wünscht ihm sein Körper. „Danke, Konrad", antwortet ihm freundlich Viktor. „Er hatte die Gewohnheit, seinen Körper, mit dem er gut auskam, freundlichst Konrad zu nennen." — Wir sehen, hier heißen sogar

das Subjekt und das Objekt innerhalb derselben (realen) Persönlichkeit verschieden[44].

Der Narzißt projiziert sich nach außen und nimmt sich von dort gleichsam wahr, wie etwas objektiv Gegebenes. Oder mit anderen Worten: Der Narzißt ist immer geneigt, überall nur sich zu suchen und zu finden. D. h. der Prozeß der Objektivierung subjektiver Zustände ist zugleich eine Subjektivierung der Natur. Der selbstverliebte Narzißt betrachtet alles Geschehen der Welt unter dem Gesichtswinkel seiner eigenen Erlebnisse, er legt an alle Dinge das Maß seiner Persönlichkeit an. Wenn wir annehmen, daß der primitive Mensch sich in einem dauernden Zustand des Narzißmus befindet, so wird seine Art, den natürlichen (kosmischen) Gang der Dinge in der Sprache der menschlichen Affekte zu beschreiben, begreiflich[45].

7. Wir kehren jetzt zur Frage der Genesis der Gottesidee. Aus der Betrachtung des Kosmos allein konnte diese Idee nicht entstehen; in den religiösen und mythologischen Vorstellungen steckt viel „Menschliches, Allzumenschliches".

Gott wird gewissermaßen mit dem Himmel identifiziert; aber anderseits tritt der Himmel selbst als Vater auf. „Im Veda erscheint als eine alte, schon verblassende Göttergestalt Dyâus ‚der Himmel' oder ‚Lichthimmel', der auch Dyâus pitar oder ‚Himmel-Vater' genannt wird[46]." Der Gott der Götter der Römer heißt Jupiter = dies pater = Gott Vater. „Bei den Esten heißt (der Gott) Pikker wanna essa, alter Vater." „Der altnordische Thôrr selbst hieß zugleich Atli, d. i. Großvater . . .[47]." „In der Tat", meint mit Recht Max Müller, „gibt es wenig Völker, welche ihrem Gotte oder ihren Göttern nicht den Namen Vater gäben . . .[48]." „Unter den Zulus z. B. ist Unkulunkulu oder Unkulukulu, welches den Urgroßvater bedeutet, der Name Gottes. Allerdings hatte jede Familie ihren eigenen Unkulunkulu, und demgemäß wechselt auch sein Name. Aber es gibt auch einen Unkulunkulu für alle Menschen, sozusagen einen Vater aller Menschen[49]."

Das Glaubensbekenntnis eines Zulu lautete z. B. so: „Wir Schwarzen ehren nicht alle unsere Amatongas (Vorfahren), d. i. alle Toten unseres Stammes ohne Unterschied. Im allgemeinen

wird das Haupt eines jeden Hauses von den Kindern desselben angebetet, denn sie kennen nicht die übrigen Vorfahren, die tot sind, auch kennen sie nicht ihre Namen. Aber mit ihrem Vater, den sie kannten, beginnen und beenden sie ihr Gebet, denn sie kennen ihn und seine Liebe zu seinen Kindern am besten. Er wird uns in derselben Weise behandeln auch jetzt, da er tot ist[50]." — Derselbe Vater also, der innerhalb der Familie der Beschützer seiner Kinder ist, setzt diese seine Funktion auch noch im Jenseits fort. Die Voraussetzung für diese Gott-Vater-Religion ist aber die animistische Seelenvorstellung: die Vorstellung, daß durch den Tod die allmächtige Seele sich von den Fesseln des Erdenlebens befreit und ihre verborgenen Kräfte nun voll zur Entfaltung bringen kann[51].

Der Missionar B. Guttmann berichtet aus Deutsch-Ostafrika: „Die eigentlichen Opferstätten der Wadschagga, an denen sie ihre persönlichen Nöten zu wenden suchen . . . sind die Grabstätte der Vorfahren. Wer bei seinem Tode Kinder hinterläßt, wird auf seinem Hofe ehrlich begraben . . . Diese Grabstellen von Vater und Mutter sind zunächst die Zufluchtsorte für die Kinder in ihren Nöten. Hier opfern sie bei Krankheit eines Familiengliedes Ziegen und Schafe und gießen Trankopfer aus." „Außer diesen Grabstätten, die den einzigen Familien heilig sind und nur von ihnen Opfer und Gebete empfangen, gibt es nun Denkmäler, welche von einem ganzen Sippenverband geehrt werden, und wo sie sich in allen wichtigen Angelegenheiten ihres Geschlechtes zu gemeinsamer Übung der Bräuche versammeln. Da ist die Begräbnisstätte ihres Ahnen, auf den das Geschlecht seinen Namen zurückführt... Eine solche Grabstätte heißt: kifu kya nkun movo, Grabmal ihres Alten." „Eine allgemeine Bedeutung für das ganze Land besitzen die Gräber der Bezirksahnen. Jede Landschaft des Dschaggavolkes zerfällt wieder in sehr viele kleine Bezirke, deren jeder einem vom Häuptling bestellten Vorsteher gehorsam ist. Ein jeder dieser Bezirke ist ursprünglich nur ein Sippenverband gewesen und jedenfalls fällt für einzelne Familien dieser Bezirksahne mit dem Alten der Sippe zusammen. Die Grabmäler dieser Bezirksahnen heißen: fifa finimi, die Großen, d. h. hier einer Ge-

samtheit verehrungswürdigen fifu . . ." „Das Grabmal für den Alten von Madschame befindet sich in der Landschaft Tsien, am Steppenrande gelegen. Dieser erste Ansiedler namens Madschame gab dem Lande den Namen[52]." — Wir sehen, wie sich bei den Wadschagga die Götterhierarchie auf Familien- oder Sippenverhältnisse stützt: an der Spitze steht der Allvater, der Alte des ganzen Volkes.

Die Götterhierarchie der Wadschagga ist zugleich ein gutes Beispiel dafür, wie die himmlische Sphäre die irdischen Verhältnisse abbildet. „Die Religion erklärte die ganze Welt nach demselben Vorbild, wie das Leben innerhalb der Gesellschaft erklärt wurde. Die ganze weitere Geschichte der Religion zeigt, daß mit der Änderung der Produktions- und sozialpolitischen Verhältnisse sich auch die Form der Religion änderte: besteht die Gesellschaft aus einigen schwach miteinander verbundenen Stämmen, von denen jeder seine Ältesten und Fürsten hat, — dann hat die Religion die Form der Vielgötterei: wenn z. B. ein Prozeß des Zusammenschlusses stattfindet, eine zentralisierte Monarchie entsteht, so vollzieht sich dasselbe parallel auch im Himmel, wo ein einziger Gott den Thron besteigt, ein Gott, der ebenso grausam ist, wie der Herrscher auf Erden; haben wir es mit einer sklavenhaltenden Handelsrepublik (etwa Athen im 5. Jahrhundert) zu tun, so richten sich auch die Götter republikanisch ein, wenn auch unter den vielen Göttern sich die Göttin der siegreichen Stadt Pallas Athena hervortut[53]." —

Auch im Christentum spielt Gott-Vater eine Rolle. Neben ihm sitzt aber auch die Mutter Gottes, die zugleich eine liebende Mutter für alle Menschenkinder ist. Die infantilen Gefühle für die Mutter hören wir deutlich genug im folgenden Kirchenlied von Heinrich Bonne:

Maria, Himmelsfreund!
Dich will in Ewigkeit
ich kindlich lieben;
o süße Mutter mein!
Mir tief ins Herz hinein
bist du geschrieben[54].

Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß die späteren streng monotheistischen Religionen auf der Basis einer ausgesprochenen patriarchalischen Gesellschaftsordnung, wo die Mutter selbst schon der Macht des „Vaters“ unterworfen war, entstanden sind. In den älteren Religionen aber erscheinen noch die Götterpaare, als Mann und Weib miteinander verbunden. Wir erfahren z. B. aus dem babylonischen Schöpfungsbericht, daß am Anfang, vor Erschaffung von Himmel und Erde nur Apsu, der „Erzeuger“ und Tiamat, die „Gebärerin aller“, da waren. Sie erschufen die ersten Götter paarweise: es entstehen Lachmu und Lachamu, Ansar und Kinsar usw.[55]. In der altslawischen Religion waren die Hauptgötter: Perun und Mutter-Erde; in einer noch früheren Periode standen an der Spitze der slawischen Götter: Rod (= Erzeuger) und Rožanica (= Erzeugerin)[56]. Eine spätere Nachwirkung dieser Tatsachen finden wir im Christentum, wo die „Mutter Gottes“ wieder in die ihr gebührende Stellung eingesetzt wird. —

Die psychoanalytische Wissenschaft war in ihren Anfängen sehr geneigt, im Vater das Vorbild Gottes zu sehen. Die ursprüngliche soziale Zelle, in die der Mensch mit der Geburt eintritt, ist die Familie. Dem kindlichen Bewußtsein erscheinen die Eltern als allmächtig und allwissend: mit allen seinen Zweifeln geht der infantile Mensch zu ihnen, bei jeder Lebensschwierigkeit sucht er bei ihnen Zuflucht. Mit der zunehmenden intellektuellen Reife kann es aber nicht ausbleiben, „daß das Kind allmählich die Kategorien kennenlernt, in die seine Eltern gehören. Er lernt andere Eltern kennen, vergleicht sie mit den seinigen und bekommt so ein Recht, an der ihnen zugeschriebenen Unvergleichlichkeit und Einzigartigkeit zu zweifeln[57]“. Es entstehen dann die „himmlischen Eltern“, als Ersatz für jene Gestalten, die dem infantilen Gemüte so lieb geworden sind.

Die oben angeführten Beispiele belehren uns, daß in dem Gottesbilde unbestreitbar väterliche (bzw. mütterliche) Züge enthalten sind. Das erklärt aber nicht, wie wir noch unten ausführlicher zeigen wollen, alle Eigentümlichkeiten der religiösen Einstellung. Übrigens ist auch nicht zu vergessen, daß, wenn auch für das Bewußtsein des infantilen Menschen die Eltern über eine große Macht ver-

fügen, so ist doch die Allmacht seiner eigenen ungezügelten Phantasie viel größer. Die infantile Phantasie des Volkes hat das Märchen mit seinem mächtigen Zauberapparat geschaffen: wie z. B. Tischlein deck dich, Siebenmeilenstiefeln, der Mantel, mit dem man überall hinfliegen kann usw. Für diese Phantasie gibt es keine unüberwindlichen Schwierigkeiten. Auch die magische Phantasie des Kindes verwandelt sehr leicht jeden Stuhl in ein Auto, jeden Stock in ein blitzschnelles Pferd. Diese allmächtige Phantasie braucht eigentlich keine Vorbilder, um sich einen Gott zu schaffen, der alles vermag, der Mensch ist noch sich selbst Gott.

8. Das Verhalten der Eltern zu den Kindern ist von doppelter Natur: sie kommen zu ihren Kindern mit Liebe und Sorge um sie, aber auch als Vermittler der ethischen Forderungen, die die Gesellschaft dem einzelnen Individuum stellt. Diese doppelte Natur spiegelt sich auch in der Gottheit wieder: Gott ist nicht nur der liebende himmlische Vater, sondern zugleich auch der strenge Richter. Wie weit die suggestive Macht der elterlichen Gebote reicht und wie sie sich mit dem Göttlichen vermengt, ersehen wir aus dem folgenden Beispiel:

Ein Zwangsneurotiker (Patient von Dr. W. Stekel, Wien), Herr J. V. träumt einmal:

Meine Mutter lag schlafend, wie tot, im Zimmer. Plötzlich wurde sie lebendig und hob ihren Finger, als wollte sie mich warnen. „Nimm dich vor der Rosa in acht“, sprach sie langsam. Dann schrumpfte sie zusammen, und an ihrer Stelle lag ein großes schwarzes Buch. — —

„In nachträglicher Treue zur Mutter, die ihm auf dem Totenbette den lapidaren Imperativ gab: ‚Hüte dich vor den Frauen!‘ und dann verschied, kann er bei keiner Frau in ein dauerndes Verhältnis kommen. Rosa ist seine jüngste Liebe. Er möchte sie heiraten, fürchtet aber nichts ‚zusammenzubringen‘ . . . In der Nacht erschien ihm die Mutter und wiederholte den Imperativ. Sie ist noch nicht tot. Sie lebt noch und befiehlt noch. Das große schwarze Buch, das an ihrer Stelle liegt, ist die Bibel, in der seine Mutter immer las und die jetzt ihm gehört[58].“

Wir sehen, wie bei diesem Neurotiker die Gebote der Mutter mit denjenigen der Religion verschmelzen: an Stelle der verstorbenen Mutter tritt die Bibel. Dasselbe treffen wir oft in der Religion an: Gott ist dann der Repräsentant der ethischen Forderungen. „Die alttestamentliche Religion hat den pater familias zum Jehova der Juden erhoben, dem das Volk mit Angst zu gehorchen hat[59]." So bekennen z. B. auch die wilden Eweer: „Gott will von uns Eweern haben, daß wir auf den Wegen das Übel vertreiben . . . Wer Gutes tut, dem vergilt es Gott mit Gutem, und den Übeltätern vergilt Gott das Böse mit Bösem. Ein gütiger Mensch stirbt nicht bald; ein Übeltäter aber stirbt bald." Ferner noch: „Die bösen Menschen liebt Gott nicht; deswegen ermahnen uns unsere Eltern immer und sagen: Wenn du morgens aufstehst, so gehe auf den Acker und arbeite fleißig; dann fängst du mit niemand Streit an, und du wirst dich auch nach dem Eigentum des Nächsten nicht gelüsten lassen. Auch wirst du kein Verlangen nach der Frau deines Nächsten haben. Du machst keine Schulden und bringst keine nach Hause[60]."

Die suggestive Einwirkung der Eltern auf ihre Kinder fängt mit den ersten Tagen des Erwachens des kindlichen Bewußtseins an. Später erscheinen die elterlichen Imperative als etwas schlechthin Gegebenes, dessen Ursprung sich in einen mystischen Nebel hüllt. Im Zentrum steht jetzt Gott — der mystische Vater des Alls.

Wie bei den Kindern zugleich mit der Liebe zu den Eltern auch Haß vorhanden sein kann, so mischt sich in die Ehrfurcht zu Gott auch Unzufriedenheit und Widerspenstigkeit. So sagen die Eweer: „Gott ist gütig, aber er versteht es nicht immer, recht zu handeln, weil er den Menschen den Tod mitgegeben hat"; „Gott handelt unredlich: er hat einige Menschen gut und andere schlecht gemacht . . . Ich bin ein alter und armer Mann und meine Schutzgötter haben mir ihren Beistand versagt . . . Wenn Menschen mich lieblos behandeln, das hat nichts zu sagen; aber wenn Gott uns lieblos behandelt, das schmerzt sehr. Daraus sieht man, daß er unredlich ist[61]."

Daß Unzufriedenheit gegen Gott, als Repräsentanten der ethi-

schen Instanz, sich auch in der katholischen Frömmigkeit manchmal kundgibt, sieht man aus folgendem kleinen geistlichen Lied:

O schwere Gottes Hand,
wie bist du hier zu Land
so schmerzlich zu erdulden!

Die doppelte Natur Gottes ist sehr treffend von einem Dichter des 18. Jahrhunderts Ignaz Franz geschildert:

Strenger Richter aller Sünder
Treuer Vater deiner Kinder
der du in dem Himmel wohnst
drohest, strafest und verschonst[62].

Die doppelte Natur Gottes — als liebende, wunscherfüllende und als strafende Instanz — wird manchmal auseinandergelegt. So z. B. im babylonischen Sintflutbericht. Im Unterschied von der Bibel, wo derselbe Gott Jahve die Menschen durch die Flut ihrer bösen Taten wegen vertilgt, den Gerechten Noah aber in der Arche sich flüchten läßt, geschieht nach babylonischer Überlieferung die Geschichte etwas anders: Der böse Strafgott Enlil hat die Flut angerichtet. Der gute Gott Ea aber hat es dem Menschenkind Utnapischtim im voraus verraten und verhalf ihm sein Leben und das Leben seiner Angehörigen in einem Schiffe zu retten. Enlil, als er der Geretteten später gewahr wird, ist höchst entrüstet, bekommt aber von Ea den Verweis: „Du weisester der Götter, Held, wie, wie konntest du dich nicht bedenken und eine Flut anrichten; den Sünder laß seine Sünden büßen, den Frevler laß seinen Frevel büßen, (aber dann) lasse nach, (daß) er nicht umkomme...[63]." Wir sehen also, der „treue Vater seiner Kinder" und der „strenge Richter aller Sünder" sind hier (im Unterschied von der späteren mosaischen Gottesvorstellung) nicht in einer Person vereint. Denn wenn sich gewisse Züge einer Person zum Teil widersprechen, d. h. von uns als widersprechend empfunden werden, „dann legt die Phantasie auseinander, was sich störend zusammendrängte, und schafft zwei Einheiten an Stelle des einen Urbildes[64]". —

Gott ist der Hüter der urväterlichen Tradition. Die Zwiespältigkeit, die in den Beziehungen zu den Eltern obwaltet, tritt auch

in denjenigen des Menschen zu seinem Gott in Erscheinung. Der alte Gott, der Gebote dekretierte, vor dem die Menschen betend auf das Angesicht niederfielen, dieser Gott wurde von ihnen als zu streng, als zu wenig mild, zu wenig nahe empfunden. Und da mußte dieser alte Gott einen Sohn in die Welt schicken, der die Leiden und Freuden der Menschen aus der unmittelbaren Nähe besser verstehen lernen konnnte. Wir begreifen diese Stimmung, die noch einen Dichter unserer Tage die folgenden Worte an Maria, die Mutter Gottes, zu richten veranlaßt:

Sieh, der Gott, der über Völker grollte,
macht sich mild und kommt in dir zur Welt[65].

Im Christentum wird die „Auseinanderlegung" Gottes in den strengen Richter und den Freund der Menschen durchgeführt in der Auffassung von Gott-Vater und Gott-Sohn, die verschieden sind und doch zugleich eins sein sollen. Dies Mysterium ist psychologisch aus unseren obigen Betrachtungen nicht schwer zu begreifen.

9. Wir wollen noch bei der Idee Gott-Vater verweilen. Es wurde richtig bemerkt, daß in dieser Vorstellung viel mehr enthalten ist, als es unserem heutigen Bewußtsein klar ist. Für den Menschen früherer Zeiten war der „Vater" in erster Linie der „Ernährer", der um das Wohl seiner Familie Besorgte. Im Sanskrit heißt der Vater pitar. Nach Max Müller stammt dieses Wort von der Wurzel PA, „welche nicht zeugen, sondern beschützen, unterhalten, ernähren bedeutet. Der Vater als Erzeuger hieß im Sanskrit ganitar, als Beschützer und Helfer seiner Nachkommenschaft aber hieß er pitar. Aus diesem Grunde werden im Veda beide Namen zusammengebracht, um die volle Vorstellung vom Vater zu bezeichnen. So sagt der Dichter RV I, 164, 33:

Dyaus me pitâ ganitâ (d. h. Gott ist mein Beschützer und Erzeuger)[66]".

„Wenn wir uns . . . daran erinnern," sagt L. v. Schröder, „daß der Vater gerade in der arischen Urzeit ein fast unumschränktes Regiment in der Familie führte und geradezu einen Herrscher im kleinen vorstellte, dann werden wir wohl auch annehmen dürfen

und müssen, daß schon damals etwas vom Begriffe ‚Herr' und ‚Regierer' in der Bezeichnung ‚Vater' mitempfunden und verstanden wurde[67]." Und wirklich hieß Gott bei den alten Ariern: pitar, asura, râjan (Vater, Herr, König)[68].

Es drängt sich somit wieder der Gedanke auf, daß in der Idee Gottes die Idealisierung der organisierenden Funktion der Gesellschaft zum Ausdruck kommt. Die Macht, die die gesellschaftliche Ordnung organisiert, versetzt in die jenseitige Welt, das ist Gott. „Die Machtverhältnisse eines solchen Wesens (d. h. Gottes) entsprechen denen gewisser Machthaber der Urzeit, wo jemand zu höherer Macht als die übrigen gelangen und seine Verwandten schließlich reich machen konnte. Ein solcher konnte seinen Willen in der Gemeinde durchsetzen, Männer und Weiber mußten seine hilflosen Kreaturen werden. Wenn man etwas durchsetzen, ein Übel fernhalten, ein Gut gewinnen wollte, so konnte das nur durch ein Geschenk an ihn geschehen[69]."

In der letzten Phrase wird, wie es scheint, auf das Opfer hingewiesen: wie noch heutzutage im fernen despotischen Osten die Einwohner oft genötigt sind, den Großen ein „Bakschisch" zu zahlen, wenn sie was erreichen wollen, ebenso bringt der Gläubige dem Gott ein Opfer dar, um ihn sich geneigt zu machen. Z. B. heißt es RV I, 54, 9 (wo der Gläubige zu seinem Gotte sagt): „Genieße den Soma, stille dein Verlangen an ihm: dann wende deinen Sinn dazu, Schätze zu spenden." An anderer Stelle redet der Opferer den Gott so an: „Gib mir; ich gebe dir. Lege hin für mich; ich lege hin für dich. Darbietung biete du mir; Darbietung biete ich dir" (Ts. I, 8, 4, 1)[70].

10. Die bis jetzt angeführten Tatsachen charakterisieren die Gottheit hauptsächlich als Gott-Vater. Gott erscheint hier als der idealisierte pater familias, als die organisierende gesellschaftliche Macht, nur ins Jenseits versetzt. Der so gewonnene Standpunkt über das Wesen der Religion ist aber, wie wir jetzt ausführlicher zeigen wollen, entschieden zu eng: es gibt noch eine Reihe Tatsachen des religiösen Erlebens, die in das Schema einer Gott-Vater-Religion nicht gut hineinpassen.

Wir sahen oben, daß z. B. bei den Wadschagga die Götter eine

gewisse himmlische Hierarchie bilden, deren Grundlage Verwandtschaftsgrade der menschlichen Familie ist: immer waren dort die Götter die Urahnen der verschiedenen Stämme. Im Gegensatz dazu finden wir z. B. bei den Giljaken (Insel Ssachalin) ein Prinzip walten, das mit dem Urahnentum nichts zu tun hat. „Die Gentilgötter der Giljaken sind aber keine übernatürlichen mythischen Wesen, wie bei den Griechen und Römern, sondern seine eigenen Gentilgenossen, welche infolge verschiedener Ursachen in die Gens dieses oder jenes Gottes — ‚Herrn' Eintritt fanden. Um dieser Ehre teilhaftig zu werden, ist, wenn man so sagen darf, ein besonders glückliches Zusammentreffen von Umständen erforderlich. Wenn einen Giljaken auf der Jagd ein Bär zerriß oder er auf dem Wasser eine Beute der Wellen wurde, wenn er vom Blitz erschlagen wurde oder durch eigene Unvorsichtigkeit verbrannte, wenn eine Frau nach dem Ausspruch des Schamanen starb, weil ein Bär sie liebgewann, usw. — so siedeln alle diese Menschen nicht, wie gewöhnlich, ins Reich der Schatten über, sondern werden in den Stamm der Götter-Herren, die sie liebgewannen, des Berges, des Wassers, des Feuers usw. aufgenommen und dann selbst kleine ‚Herren', die ihre Gentilgenossen protegieren . . .[71]." — Die Gentilgötter der Giljaken sind also nicht Väter, nicht „Organisatoren", sondern irgendwie vom „Schicksal" gezeichnete Menschen.

Die Giljaken sagen: „Die Berge, der Ozean, die Klippen, die Bäume, die Tiere sind nur Maske, unter welcher die Götter sich vor den neugierigen Blicken des Menschen verbergen[72]." D. h. die Natur ist die Offenbarung oder Sichtbarwerdung der Gottheit. Trifft einen Menschen ein Unglück, er wird von einem Bären zerrissen oder von den Wellen des Meeres verschlungen, so bedeutet das nur, daß ein bestimmtes Naturbereich, d. h. also der in ihm immanent enthaltene Gott ihn liebgewonnen hat. Der von Unglück betroffene Mensch geht somit in das Göttliche ein, wird dadurch selbst zum Gott. —

Oben haben wir gesehen, daß im Chassidismus der Zaddik, dem göttliche Ehren erwiesen werden, eine große Rolle spielt. Der Zaddik ist aber kein Gentilältester, kein „Vater" und „Organisator", seine Bedeutung gründet sich nur auf seinem vermeintlichen „Son-

dermenschentum", er ist etwas Außerordentliches, mit höheren, außergewöhnlichen Gaben Gesegnetes. Nicht nur der lebende Zaddik spielt diese Rolle, sondern oft auch der verstorbene. „Was für einen Unterschied gibt es für ihn, den Zaddik", sagt Rabbi Nachmann aus Brazlaw (selbst ein bekannter Zaddik), „zwischen Leben und Tod? Er hat früher hier gewohnt und jetzt seine Wohnstätte im Grabe genommen." Und der Kult der Grabstätte der Zaddiken nimmt im Chassidismus eine bedeutende Stelle ein. „Die Grabstätte des Zaddik befindet sich an einer bevorzugten Stelle des Friedhofs. Das Grab ist von einem ‚Ohel' (Zelt) umspannt, das eine große Gemeinde zu fassen vermag. In der Mitte des Zeltes befindet sich das ‚heilige Grab', auf diesem eine schwarze Holzbahre. Zu Häupten des Grabes brennen stets Kerzen und Öllampen. Bevor die Chassidim das heilige Grab besuchen, baden sie in der Mikwah (rituelles Bad), beten mit besonderer Andacht, kleiden sich festtäglich, umgürten ihre Lenden wie zum Gebete, wie wenn sie der lebende Zaddik empfangen wollte. Überhaupt tragen die Vorbereitungen, den toten Zaddik zu besuchen, denselben Charakter wie beim Empfange des lebenden. An der Tür des Ohel ziehen die Chassidim die Schuhe von den Füßen, treten mit Ehrfurcht ein, jeder zündet seine Kerze oder Lämpchen an, tritt leise an das heilige Grab, legt einen Zettel, der seine Wünsche enthält, in die Bahre in derselben Weise, wie er dem lebenden Zaddik seine Wünsche kundzutun pflegte. Man betet gewisse Gebete und besondere Abschnitte aus den Psalmen[73]." — Die Grabstätte des Zaddik spielt hier dieselbe Rolle wie bei den Wadschagga die Grabstätte ihrer Ahnherren. Trotzdem ist aber der Zaddik kein Ahnherr, sondern bloß, wie gesagt, ein „Sondermensch." —

Was noch besonders gegen die Genesis der Gottesidee aus den Familien- und Gentilverhältnissen spricht, ist die Tatsache, daß gerade bei den primitiven Völkern man auf eine unpersönliche Gottheit stößt. So z. B. bei den Madagassen Andriamanitra. „Das Volk bezieht . . . seinen Kult nicht auf diesen höchsten Gott, aber es kennt ihn den Namen nach und führt ihn fort und fort im Munde. Es gibt zahlreiche Sprichwörter und Lebensregeln, in denen dieser Gottesname hervortritt, z. B.: Andriamanitra schaut von der

Höhe herab und sieht alles, was verheimlicht wird. Andriamanitra ist nichts unbekannt usw. . . ." Aber dieser Gott hat keinen Kult; es gibt „keine Zeremonie und keinen Akt, durch den der Mensch sich mit diesem Wesen in Beziehung zu setzen sucht". Nun wird, was für uns von großer Bedeutung ist, das Wort Andriamanitra in neutrischem Sinne gebraucht. „Alles, was Großes ist und was die Fassungskraft ihres Verstandes übersteigt, bezeichnen sie mit andriamanitra. Alles, was neu und nützlich und außerordentlich ist, wird Gott genannt." „In erster Linie wird der Reis, dann neben diesem das animalische Hauptnahrungsmittel, das Rind, andriamanitra genannt . . . Andriamanitra (besitzt wohl) in den soeben erwähnten Verbindungen lediglich den Qualitätswert ‚göttlich'... (Der Begriff) bezieht sich auf geheimnisvolle Gegenstände oder solche, die im Leben wichtig sind und dadurch eine hervorragende Bedeutung haben, und bezeichnet alsdann die diesen Dingen einwohnende und das Maß des Gewöhnlichen übersteigende Kraft[74]." Wir haben hier vor uns eine depersonalisierte Allmacht. Im Gegensatz zu den griechischen und altindischen Göttern stellt Andriamanitra eine weitgehende Abstraktion von allen anthropomorphen Zügen dar. Aber diese „Abstraktion" ist nicht im gewöhnlichen Sinne zu verstehen, sie ist nicht aus der reichen Fülle der Erlebnisse durch sukzessives Absehen von einzelnen Merkmalen entstanden. Eher ist der Begriff andriamanitra so zustande gekommen, daß der Primitive überhaupt nichts aus seinem Milieu geschöpft hat. Hier kommt einfach eine gewisse Gemütslage zum Ausdruck: das Gefühl der Allmacht, das den primitiven infantil gestimmten Menschen beherrscht, gibt sich kund.

Es ist im allgemeinen zu bemerken, daß je mehr der Mensch in der Phase des Autoerotismus steckt, desto mehr er sich mit sich selbst und nur mit sich selbst beschäftigt, gleichsam in sich eingeschlossen oder versunken ist. Wir nennen diesen Zustand die „Introversion". Der Introvertierte hat wenig Interesse für alles, was in der Umgebung liegt, und ist von ihr wenig beeinflußbar. Begriffe, die einer Introversionsepoche entstammen, tragen den Charakter weitgehender Abstraktion und umfassen in keiner Weise die individuellen Besonderheiten der einzelnen Erscheinung. Von

solchem weitgehenden abstrakten Charakter ist z. B. die frühgriechische Philosophie, die das Prinzip des Alls im Wasser, in der Luft oder in einem ähnlichen Elemente suchte. Solche leere Abstraktionen, die alles umfassen wollen und die nicht imstande sind, auch nur ein einziges wirkliches Ding zu erklären, sind Erzeugnisse eines infantilen, an wirklichem, erfahrungsmäßigem Inhalt armen Denkens. Nur die reife Menschheit tritt aus ihrer autoerotischen Abgeschlossenheit heraus und richtet ihre Blicke auf die objektive Welt („Extraversion"). Von jetzt an geht der Geschmack an bloße Abstraktionen verloren, man sucht nun die Welt in ihrer ganzen bunten Mannigfaltigkeit zu erfassen. —

Ökonomisch setzt die Introversionsepoche der Menschheit jenen primitiven Zustand der Entwicklung der Produktivkräfte voraus, wo die Arbeitsteilung noch fehlte oder jedenfalls erst in den Anfängen lag. Jede noch so kleine Menschengruppe befriedigte noch alle ihre wichtigsten Lebensbedürfnisse mit den Produkten der eigenen Arbeit. Auf dieser Stufe spielt der Warenaustausch noch keine Rolle, jede kleine Gruppe bedeutet etwas in sich Abgeschlossenes und Selbständiges, das von niemanden abhängt und nichts von außen bedarf. Auf solcher ökonomischer Basis bekräftigt sich beim Menschen der Autoerotismus. Aus dem Autoerotismus und dadurch bestimmter Introversion erwachsen jene Gottesvorstellungen, wo der Gott in voller Weltfremdheit, qualitätlos, ohne individuelle Züge, neutrisch, erscheint. Die Produktionsverhältnisse spiegeln sich hier in den religiösen Ideen, aber nur indem sie eine gewisse affektive Einstellung, die sie vorfinden, bekräftigen und konservieren.

11. Zuletzt schien uns Gott so was, wie der Schêch eines Beduinenstammes zu sein, den man mit Gaben verschiedener Art beschwichtigen, gleichsam bestechen konnte. Der Sinn des Opfers, verstanden als eine Art „Bakschisch", gehört aber einer viel späteren Epoche an und ist bereits eine Entartungserscheinung. Der ursprüngliche Sinn des Opfers ist ein viel „tieferer": er läßt sich leicht aus der altmexikanischen Mythologie herauslesen. Der Mythos erzählt, „daß sich einst sämtliche Götter von dem Windgott opfern ließen, um der stillstehenden Sonne Bewegung zu verleihen.

Ebenso vollzieht er im Codex Borgia (S. 33) das Menschenopfer und erscheint dort (S. 42) sogar selbst als Geopferter, d. h. als ein Gott, der selbst in dem Menschenopfer getötet wird[75]". — Es ist klar, daß ein Gott, der geopfert wird, nicht mehr als „Bakschisch" an den Gott aufgefaßt werden kann. Die Idee, die augenscheinlich dem zugrunde liegt, ist die folgende: Der Tod des Menschen oder des Gottes, d. h. also der Tod schlechthin ist ein Mittel, um der stillstehenden Sonne wieder Bewegung zu verleihen. Der Zusammenhang zwischen Mittel und vorausgesetztem Erfolg ist nicht rationaler, sondern mystischer Natur.

Oben haben wir darauf hingewiesen, daß der narzißstische Mensch das kosmische Geschehen vom Standpunkte seiner menschlichen Leidenschaften betrachtet, daß er sie als Ereignisse menschenähnlicher Schicksale beschreibt. Der Untergang der Sonne, ihr Verschwinden in der Finsternis, erscheint dem primitiven Menschen als der Tod der Sonne, ihr Wiedererscheinen dann als ihre Wiedergeburt. Das erzeugt den weiteren Gedanken: D e r T o d i s t d i e V o r a u s s e t z u n g d e s L e b e n s (d. h. der Untergang der Sonne ist die Voraussetzung ihres nächsten Aufganges). Auf diesem Gedanken gründet sich der kultische Sinn des Todes (der Opferung), wie man das auch aus folgendem ersehen kann: „Die Comanchen z. B. feiern im August . . . ein Fest, bei dem angeblich ein Mensch durch den ersten Strahl der aufgehenden Sonne getötet und darauf die Sonne in Gestalt eines fünfjährigen Knaben verehrt wird, was ich als eine Erneuerung der Sonne auffassen muß[76]." Augenscheinlich ist hier der Gang der Sonne dramatisiert: Der Alte und der Knabe stellen die untergehende („sterbende") und aufgehende Sonne dar. Hinter dieser dramatischen Aufführung birgt sich der Gedanke: Der Alte, dessen Leben erschöpft ist, muß sterben, damit an seiner Stelle neues Leben erblühen kann. Das ist die Idee des Opfers, d. h. des Aktes der Tötung zu kultischen Zwecken. Das Opfer ist eine magische Handlung, die zum Zwecke hat, die Einwirkung auf die Natur, die Verstärkung und Erneuerung ihrer schöpferischen Kräfte.

Besonders deutlich ist die Bedeutung des Todes in folgendem Brauch (aus Schlesien) ausgeprägt: „Am 4. Sonntag . . . in der

Mittfaste, am Sonntag Lätare, wird der Tod, d. h. der Tod in der Natur, der Winter, in Gestalt einer Puppe unter Gesängen herumgetragen, zuletzt ausgekleidet und auf die benachbarte Feldmark oder in den nächsten Teich, Sumpf oder Bach geworfen oder verbrannt. Dieser Tag heißt in Schlesien gewöhnlich der Tod- oder Totensonntag oder von dem nach Vernichtung des Todes zurückgebrachten Sommer der Sommertag." „Wenn jung und alt den Tod ‚ausgetrieben' oder ‚ausgetragen' hatte, so begab man sich in den Wald, hieb ein Tannen-, Kiefer- oder Fichtenstämmchen um, schälte es bis auf die Krone ab, putzte es mit Bildern, die allgemein ‚Engel' hießen, mit Ketten aus aufgefädelten Strohröhrchen, bunten Fleckchen, Papierschnitzeln und Papierrosen . . ., mit Kränzen aus Wintergrün . . ., mit bemalten Eierschalen aus und befestigte oben an der Spitze ein Fähnlein. Ein so geputztes Bäumlein nennt man ‚Sommer' oder ‚Maie'. Oft bringen sie auch eine andere schön geschmückte Figur zurück, die gleichfalls ‚Sommer' oder ‚Maie' heißt, in den Dörfern um Loebschütz auch ‚Braut' oder im polnischen Gebiete Dziewanna, die Göttin des Frühlings. Jetzt singen sie:

Nun haben wir den Winter ausgetragen
Und bringen einen frischen, freien Sommer wieder usw.[77]."

Der Winter ist totgeschlagen, jetzt muß also der Sommer kommen[78].

Derselbe Ideengang findet sich auch bei den Cora-Indianern (im heutigen Mexiko). Am Feste der Mais-Ernte röstet man auf der Pfanne den Mais, in dem man sich den Mais-Gott verkörpert denkt. Im nächsten Augenblick erscheint der Gott als Stern Sautari am Himmelsgewölbe, wie dies in einem die Zeremonie begleitenden Liede verkündet wird[79]. D. h. also der ausgereifte Mais (oder der alt gewordene, erschöpfte Mais-Gott) wird in der kultischen Handlung getötet, und am Himmel erscheint dann der triumphierende Sautari, der verjüngte Gott, voll frischer Kräfte.

Aus allen dem leuchtet es hoffentlich ein, daß der Opferidee ein viel tieferer Sinn beizulegen ist, als dies mit der „Bakschisch-Theorie" vereinbar ist! Dem ursprünglichen Sinne nach ist das

„Opfer" nicht etwas, was dem Gotte (etwa als eine Art Bestechung) dargebracht wird, denn das Opfer ist der Gott selbst. Es ist bekannt, daß z. B. die Opfertiere des Gottes Dionysos der Stier und der Bock waren. In den verschiedenen Verwandlungen, die dieser Gott durchmacht, erscheint er selbst oft als Stier oder Bock. Ein Autor bemerkt darum mit Recht: „Demnach ist eine Eigentümlichkeit dieses Kultus, daß der Gott selber in der Gestalt seiner Opfertiere, des Stieres und des Bockes erscheint[80]." Und Preuß kommt zum folgenden Schluß: „Im altmexikanischen Kultus nahm ich zu meinem Erstaunen wahr, daß in den geopferten Menschen eigentlich Dämonen getötet wurden, um sie dadurch zu erneuern und zu größeren Leistungen für die Menschen zu befähigen . . .[81]." —

Wir sehen jetzt, daß bis zu einem gewissen Grade diejenigen recht hatten, die behaupteten, der Ursprung der religiösen Ideen sei in einer Art primitiver „Naturphilosophie" zu suchen. Es ist gar nicht daran zu zweifeln, daß in den religiösen Vorstellungen sich gewisse Naturbeobachtungen gespiegelt haben. Aber diese primitive „Naturphilosophie" trägt das Zeichen des Narzißmus: nur der narzißstische Mensch, der gewöhnt ist, sich nach außen zu projizieren und infolgedessen die Natur zu subjektivieren, kann den Untergang und Aufgang der Sonne als Tod und Wiedergeburt begreifen[82].

Ebenso sind nicht ganz im Unrecht die, die hinter den religiösen Ideen den sozialen Hintergrund suchen. Der von uns eben betrachtete Kultus des Todes (und seine Überbleibsel noch in den heutigen Volksbräuchen) steht doch im Dienste „praktischer" Zwecke. Das Opfer ist ein Teil des sogenannten Agrarkultus, der sich zum Zwecke stellt, magisch die Fruchtbarkeit der Natur zu fördern[83]. In ihrer ersten Phase diente die Religion ohne Zweifel den materiellen Interessen des Menschen[84]. Aber sie diente diesen Interessen mit Mitteln „mystischen" Charakters, deren Sinn man nur verstehen kann, wenn man sich der inneren Natur des primitiven Menschen zuwendet. Das Wesen der primitiven Psyche ist aber im Narzißmus zu suchen.

12. Der oben geschilderte Ideengang liegt wie dem Osiris-

Mythos, so auch dem Christus-Mythos zugrunde. Wir wollen das näher ausführen.

Die Sonne stirbt täglich, um dann zu einem neuen Leben wiedergeboren zu werden. So dachten auch die alten Ägypter, indem sie die Reise des Sonnengottes mit dem Lauf des menschlichen Lebens in Parallele stellten. „Der Gott wurde morgens geboren, älterte während seines Laufes, sank als Greis abends in die Nacht, um am nächsten Morgen zu neuem Leben zu erstehen. Solches Geborenwerden und Sterben des Sonnengottes erfolgte nach der verbreitesten Anschauung jeden Tag von neuem[85].

Auf dieser grundlegenden Idee der Periodizität von Tod und Leben beruht der Osiris-Mythos. Osiris, Sohn des Erdgottes Qeb, der gütige König von Ägypten, wird von seinem Bruder Set erschlagen. Seine Schwester und Frau, Isis, macht sich auf den Weg, um die Leiche zu suchen. In einem Hymnus (aus der Zeit der achtzehnten Dynastie) heißt es darüber:

Isis, die Leuchtende, ist die Rächerin ihres Bruders,
Die ihn sucht, ohne zu ermüden,
Und die Welt klagend durchirrt,
Ohne zu rasten, ehe sie ihn nicht gefunden.
Sie macht Luft mit ihren Federn
Und erzeugt Wind mit ihren Flügeln,
Sie jubiliert, ist ihr Bruder gelandet,
Sie stellt die regungslosen Glieder des Toten zusammen,
Sie saugt seine Feuchtigkeit auf
Und bildet seinen Sprößling,
Sie nährt das Kind in der Einsamkeit[86].

Die magische Handlung Isis' bezweckt die Belebung Osiris', dadurch kommt aber ein Kind, nämlich der Held Horus, zur Welt. Horus stellt also den „verjüngten Osiris und gleichsam die neue Inkarnation desselben" dar[87]. Das Leben ist also ewig, der Tod ist nur eine gewisse Phase in dem periodischen Ablauf des Lebensprozesses in der Natur. „Die ununterbrochene Verjüngung der unsterblichen Natur nach göttlichem Willen und nach ewigen Ge-

setzen, das ist das große Thema, für welches die Mitglieder des Osiris-Kreises ihre Namen und ihre Bedeutung in gemeinsamer Verkettung der einzelnen hergaben. Denn der eine ist ohne den anderen undenkbar: sie bilden nur in ihrem Zusammenhange die Voraussetzung alles Bestehenden, in welchem sich der Untergang mit dem Anfang, das Verschwinden mit der Wiederkehr, die Abnahme mit der Zunahme, die Vergangenheit (‚der gestrige Tag') mit der Gegenwart (‚der heutige Tag'), das Gewesene mit dem Werdenden, der Tod mit dem Leben, mit einem Worte das Ende mit dem Anfang im Organismus des unvergänglichen Kosmos berühren[88]."

Der Tod ist die notwendige Voraussetzung des Lebens. Diese Vorstellung hat sich in die Kulthandlung der Osiris-Mysterien umgesetzt. An einem bestimmten Tag des Jahres (am 11. November jul.) wurde unter Trauerklagen die Statue des Osiris feierlich bestattet. Dann ging man auf die Suche und fand ihn, den Verjüngten, wieder.

Dem schwachen Sterblichen ist der Tod immer ein bitterer Gedanke. Der Osiris-Kultus sucht die Überwindung des Todes durch das Leben dramatisch zu veranschaulichen. — — —

Derselbe Ideengehalt liegt auch dem Christentum zugrunde. „Es hat sich nämlich in der griechischen Kirche eine Osterfeier erhalten, die der uns bekannten Attisfeier fast wie ein Ei dem anderen gleicht. Da wird das Bild des toten Christus in der Kirche aufgebahrt und mit Fasten und lauten Wehklagen betrauert. Dann wird es mit feierlicher Prozession begraben und in die Kirche zurückgebracht. In der Osternacht aber werden Lichter gebracht; der Ruf erschallt: der Herr ist auferstanden: er ist wahrhaftig auferstanden. Und die laute Klage wandelt sich plötzlich in die wildeste Freude mit Böllerschießen und Feuerwerk[89]."

Das Christentum hat in diesen altertümlichen magischen Akt nur einen neuen moralischen Sinn hineingetragen: Der Gekreuzigte repräsentiert die Menschheit; durch seinen Tod sühnt er ihre Sünden. Im Tode des Heilands stirbt gleichsam die sündige Menschheit, um zu neuem sündlosen Leben wiedergeboren zu werden. Das ist der ursprüngliche Sinn des Christus-Mythos: er stellt die ethische Umdeutung eines kultischen Brauches dar, eines Brauches,

der ursprünglich nur den Zweck hatte, die erschöpften Kräfte der Natur magisch neu zu beleben.

13. Gott ist die Allmacht. Wir sahen oben, daß nicht nur Gott allmächtig sei, sondern auch der Zauberer, der Schamane, der Heilige, der Priester, d. h. also der Mensch. Bekanntlich sind auf sehr früher Stufe der Entwicklung Magie und religiöser Kult noch nicht ein Privileg einer besonderen Klasse von Spezialisten[90]. Jeder Mensch konnte noch zaubern, seine Allmacht zur Entfaltung bringen, d. h. in dieser oder jener Richtung auf den natürlichen Gang der Dinge einwirken. Aber schon sehr früh erscheinen einige Menschen mehr zum Zaubererberuf geeignet, besitzen also mehr zauberische Kraft, als die anderen. Solch ein Mensch (Magier, Hexer oder Hexe) ist imstande, mit Hilfe dieser oder jener Manipulation seinem Nachbarn diesen oder jenen Schaden zuzufügen, Wetter machen, die Milch der nachbarlichen Kuh zu verderben, aber auch von irgendeiner Krankheit heilen[91]. Der Magier (Hexer, Priester, Schamane) besitzt eine Allmacht, die fortgeschrittene Religionen gewöhnlich dem Gotte zuschreiben.

In dieser Hinsicht ist eine Episode aus dem babylonischen Schöpfungsbericht interessant. Nachdem das Urgötterpaar, Apsu und Tiamat, die jüngeren Götter erschufen, entbrannte bald ein heftiger Kampf zwischen der älteren und jüngeren Generation der Götter. Nach einer Reihe von Mißerfolgen, die die jüngeren Götter erlitten, wählen sie den ganz jungen Marduk als Streiter für ihre Sache. Vorher muß aber Marduk in einer feierlichen Versammlung der Götter einige Zauberkunststücke vorführen. Es wird vor ihm ein Gewand hingelegt. „Da gebot er und ließ durch seinen Ausspruch das Gewand verschwinden, und gebot ihm wieder und das Gewand ward erschaffen. Wie die Götter, seine Väter, sahen, was aus seinem Mund ausging, da freuten sie sich, huldigten: Marduk ist der König . . . Gehe hin und zerschneide den Lebensfaden von Tiamat.“ Bald darauf gelingt es Marduk wirklich, die Urgötter zu überwältigen[92]. Marduk, der Held, dem die Aufgabe zufiel, die oberen Götter zu stürzen, muß Zauberkünstler sein. D. h. die Allmacht Gottes und die magische Kraft sind sozusagen ebenbürtige oder identische We-

sen: der magische Held ist imstande, den Gott zu bekämpfen und zu besiegen.

Diesen Zug finden wir noch sogar im Christusbilde. Auch er vollzieht wunderbare Heilungen rein magischer Art. Besonders charakteristisch ist die Episode mit dem Hauptmann, Matthäus 8, 5—13: „Als er nach Kapernaum zurückkam, trat ein (heidnischer) Hauptmann an ihn heran und trug ihm seine Bitte vor: ‚Herr, mein Sohn liegt gelähmt zu Hause darnieder mit großen Schmerzen.‘ Da sagte er zu ihm: ‚Ich werde kommen und ihn heilen.‘ Der Hauptmann antwortete: ‚Herr, ich bin nicht würdig, daß du unter mein Dach kommst; sprich nur ein Wort, dann wird mein Sohn gesund werden. Ich selbst bin (nur) ein Mann in untergeordneter Stellung, aber ich habe Soldaten unter mir, und wenn ich zu einem sage: gehe hin, so geht er, und zu einem anderen: komme her, so kommt er, und zu meinem Sklaven: tue das, so tut er. (Wieviel mehr also wirst du die Macht haben, auch aus der Ferne über eine Krankheit zu gebieten!)‘." — Für diesen Hauptmann besteht die Göttlichkeit Christi in seiner magischen Kraft: es genügt, daß Christus das Wort spricht (d. h. seinen allmächtigen Willen kundgibt), und der Kranke muß gesunden! Und wie es scheint, teilt Christus selbst diese Auffassung. Denn er sagt zu seinen Schülern, den Zeugen des Gesprächs: „Wahrhaftig, ich sage euch: bei niemanden in Israel habe ich solchen Glauben gefunden[93]." Der Glaube, von dem hier gesprochen wird, gilt doch nicht der moralischen Predigt Christi; sondern es ist der Glaube an seine große magische Eigenschaft[94]. — —

Die magische Natur der Religion haben wir oben in der Opferidee entdeckt: das Opfer hatte zum Zweck entweder unmittelbare Förderung der schöpferischen Kräfte der Natur, oder es wollte auf den Gott einwirken, wollte seine erschöpfte magische Kraft neu beleben. Das sehen wir noch in der vedischen Religion, wo die sogenannte Sûktavâka-Formel lautet: (Nach vollzogenen Darbringungen sagt der Priester): „Gott N. N. nahm dies Opfer an; er ist erstarkt; er hat sich höhere Macht geschaffen." Darauf der Opferveranstalter: „Möge dem Siege des Gottes N. N. folgend auch ich siegen." — „Immer ist der Gott, auf den das Opfer zunächst

wirkt; der Lohn, den sich der Mensch verspricht, kommt aus der Hand des Gottes; sein Wohlsein folgt dem durch das Opfer bewirkten Wohlsein des Gottes[95]." Der Kultakt ist also ein Mittel, die Macht des Gottes zu stärken.

Besonders klar erhellt das aus dem Liede von der Regengewinnung des Devâpi (RV X, 28), wo es heißt: „Setze dich nieder," wird der Priester aufgefordert, „tue der Ordnung nach des Hotars Opferdienst; die Götter, Devâpi, verehre mit Opferfreude." Und der Priester „sich verstehend auf die Göttergnade" setzt sich zum Opferwerk nieder: „da ergoß er vom Meere droben zum Meere drunten die himmlischen Wasser des Regens. In jenem Meere dort oben weilten die Wasser, von den Göttern festgehalten: die strömten, ergossen von des Ṛshṭisheṇa Sohn (d. h. Devâpi), entsandt von Devâpi in Sturzbächen". — Man sieht, wie hier die Vorstellung aus der anfänglichen Richtung herausgeleitet: zuerst sollten die Götter in ihrer Gnade den Regen geben; jetzt ergießt ihn der Priester selbst durch die Zaubermacht seiner Opferkunst[96]." In der Kulthandlung ist eigentlich eine eigene magische Macht enthalten, die mit der Allmacht Gottes in Konkurrenz tritt, da sie bestrebt ist, den Gott ihrem Zwange zu unterwerfen. — — —

Rekapitulieren wir das bis jetzt Gesagte: Zugrunde der Gottesvorstellung liegt die Idee der Allmacht. Allmächtig ist aber nicht nur Gott, sondern auch der Priester und der Zauberer. Im religiösen Kult, insbesondere auf den frühesten Stufen, haben sich Elemente magischer Auffassung erhalten: der Kult will unmittelbar auf die Natur einwirken, nicht durch Anrufung der göttlichen Gnade; in einigen Fällen schafft erst die Kulthandlung den Gott oder wenigstens erhöht sie seine Mächtigkeit.

14. Es leuchtet ein, daß man den Ursprung der Religion in der Magie suchen muß. Und wirklich, eine der Strömungen der modernen Ethnologie, deren angesehener Repräsentant z. B. K. Th. Preuß ist, geht diesen Weg. Preuß spricht es klar aus, daß der religiöse Kult, insbesondere auf primitiver Stufe, magischer Natur sei: „. . . nur in dem Kultus liegt die Geschichte des Werdens einer Religion", meint er[97].

Ein anderer angesehener Religionsforscher, Hermann Usener,

sagt ebenfalls: „Es ist lediglich ein selbstisches Interesse, was diese ursprüngliche Religion an ihren Göttern nimmt . . . Das Gebet ist eine Beschwörung der Gottheit, wodurch die begleitende symbolische Handlung zu übernatürlicher Wirkung erhoben wird und das Wollen in Geschehen umgesetzt wird. Wenn wir uns erlauben dürfen, es rein nach seiner Form zu betrachten, unterscheidet sich das kirchliche Sakrament in nichts von der zauberischen Handlung[98]."

Man muß jedoch zugestehen, daß zwischen Religion, wie wir sie auf höherer Stufe kennen, und Magie ein so beträchtlicher Unterschied wahrzunehmen sei, zwischen beiden eine solche Kluft klafft, daß es wiederum unmöglich scheint, sie auf eine gemeinsame Wurzel zu bringen. Und es gibt darum Gelehrte, die mit besonderem Eifer gerade auf diesen Unterschied hinzuweisen pflegen. So sagt z. B. Hermann Oldenberg: „Offenbar ist das Verfahren dessen, der einen Gott durch Gaben für sich zu gewinnen sucht, etwa um dessen Hilfe zur Vernichtung eines Feindes zu erlangen, und das Verfahren dessen, der ein Bild, abgeschnittene Haare oder dergleichen jenes Feindes verbrennt und dadurch ihn selbst zu verbrennen meint, prinzipiell verschieden. Der erste erreicht sein Ziel indirekt, indem er sich den Willen eines mächtigen Bundesgenossen geneigt macht; der andere erreicht es direkt durch die unpersönliche Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Diese zweite ist die Wirkungsart der Zauberei[99]." D. h. in der Magie ist ein Moment des Zwanges enthalten; der Magier zwingt wie die Natur, so auch den Gott, und macht sie so seinen Zwecken dienstbar. Der wahrhaft religiöse Mensch aber bittet nur demütig seinen Gott und unterwirft sich unter seinen allmächtigen Willen.

Besonders energisch tritt gegen die Auffassung der Wesensgleichheit von Religion und Magie Karl Beth auf: „Religion ist ihrem Grundzuge ehrfurchtsvolle Anerkennung einer Macht, die der Mensch inne wird, Beugung unter eine deutlich empfundene höhere Macht, mit der man auf Grund der Unterordnung eine persönliche Berührung sucht, die das Individuum mächtig emporhebt. Die Religion fordert nicht ein Recht, sondern sie sucht Erbarmen. Magie dagegen besteht in Operationen zu dem Zweck,

egoistisch geartete Wünsche, deren Erfüllung gebieterisch gefordert wird, durchzudrücken[100]." „Magie und Religion sind Gegensätze, die sich nicht vereinbaren lassen. Deshalb ertötet die Magie, wo sie herrscht, die Religion, und deshalb kämpfte lebendige Religion gegen die Magie[101]."

Wir sehen also, einerseits deuten viele Tatsachen auf die nahe Verwandtschaft zwischen Religion und Magie hin: die Erscheinungen des Kultus haben ursprünglich den Charakter eines Zwanges der Natur und dem Gotte gegenüber. Anderseits aber ist der Gegensatz zwischen Religion und Magie in den Augen stechend: der wirklich Religiöse ist voll Demut und Gehorsam und ergibt sich völlig in den Willen Gottes; der Magier aber ist voll des Bewußtseins der eigenen Allmacht, fordert Natur und Gott zum Kampfe heraus und ist bestrebt, sie dem eigenen Willen zu unterwerfen.

Auf den ersten Blick scheinen die beiden Standpunkte unvereinbar miteinander zu sein: entweder sind Religion und Magie verwandt oder sogar identisch, oder Religion unterscheidet sich von Magie in jeder Hinsicht! Allein dieses Dilemma besteht nur solange, als man die Dinge sich starr schematisch denkt, nach der bekannten Formel: „Ja, ja, nein, nein, was darüber hinaus, ist vom Bösen." Faßt man aber die Dinge als im Fluß sich befindend, als sich ständig verändernd, so erscheint die Sache in ganz anderem Lichte, und unser Dilemma findet seine Auflösung in folgendem: Es scheint, daß wir hier mit einem Entwicklungsprozeß zu tun haben, Magie und Religion sind nur seine zwei sukzessiven Phasen. In beiden Phasen spielt die Allmacht eine Rolle: in der Phase der Magie gehört sie noch dem Menschen selbst an, in derjenigen der Religion geht sie zur Gottheit über. Die Kardinalfrage bleibt also die: Woher stammt die Allmachtidee? Warum ging die Allmacht vom Menschen auf die Gottheit über?

15. Zuerst versuchen wir die Frage zu beantworten, woher die Allmachtidee stammt. Der Boden zur Beantwortung dieser Frage ist durch das vorher Erörterte genügend vorbereitet.

Wir haben oben mehrfach vom Narzißmus gesprochen. Aus der narzißstischen Gemütslage folgt die Allmachtidee. Ursprünglich schrieb der Mensch sich selbst die Allmacht zu, nicht dem Gotte.

In der Allmachtidee überwertet folglich der Mensch sich selbst. Es ist nicht schwer zu bemerken, daß gewöhnlich der Mensch, wenn er verliebt ist, sein Liebesobjekt überwertet und in ihm alle möglichen Vollkommenheiten erblickt; alles, was zum Liebesobjekt gehört, bekommt für ihn eine außerordentliche Bedeutung. Der Narzißt aber liebt sich selbst, er muß also sich selbst die höchste Bedeutung beilegen, sich selbst überwerten. Die liebevolle Überwertung seiner selbst nimmt auf primitiver Stufe des menschlichen Daseins die Form der Allmacht an[102].

Daß die göttliche Allmacht vom Menschen her stammt, daß also Gott nach dem Ebenbilde des narzißstischen Menschen geschaffen sei, sieht man klar in der altägyptischen Religion, wo der „Urgott" den folgenden Monolog (im Apophis-Buch) hält:

Ich bin es, der als Chepra entstand. Als ich entstanden war, entstanden die Entstandenen. Alle Entstandenen entstanden, nachdem ich entstanden war . . .

Ich fand keinen Ort, an welchem ich hätte stehen können. Ich erfand Zauber in meinem Herzen und Neues in mir: ich bildete alle Gestalten, als ich noch allein war . . ., als noch kein anderer entstanden war, der mit mir gewesen wäre. Da erfand ich Zauber in meinem Herzen . . . Ich begattete in meiner Faust, ich einigte mich mit meinem Schatten, und ich ergoß aus meinem eigenen Munde . . .[103]. —

Der Urgott schuf das All, indem er sich mit sich selbst vereinigte und sich selbst befruchtete: die narzißstische Natur des allmächtigen Gottes, der die Welt aus Nichts schuf, tritt hier klar zutage. Dasselbe sehen wir auch in dem vedischen Mythos von der Erschaffung der Welt, wie er Brhad-âranyaka-upanishad 1, 4, 1 erzählt wird:

Am Anfang war diese Welt allein der Âtman, in Gestalt eines Menschen. Der blickte um sich: da sah er nichts anderes als sich selbst. Da rief er zum Anfang: „Das bin ich!" . . .

Da fürchtete er sich; darum fürchtet sich einer, wenn er allein ist . . . Aber er hatte auch keine Freude; darum hat einer keine Freude, wenn er allein ist. Da begehrte er nach einem

Zweiten. Nämlich er war so groß wie ein Weib und ein Mann, wenn sie sich umschlungen halten. Dieses, sein Selbst, zerfällte er in zwei Teile; daraus entstanden Gatte und Gattin (aus ihrer Begattung entstanden dann alle Geschöpfe). Da erkannte er: Wahrlich, ich selbst bin die Schöpfung; denn ich habe diese ganze Welt erschaffen[104]. —

Der Âtman (= das Selbst) — der Urmensch, aus dem die ganze Welt durch die Tätigkeit seiner schöpferischen Allmacht entstanden ist, ist narzißstisch, er sieht überall nur sich selbst (Projektion der Ichheit auf den Kosmos). Und „er war so groß wie ein Weib und ein Mann, wenn sie sich umschlungen halten". D. h. der Urmensch ist bisexueller Natur, das andere Geschlecht ist in ihm selbst enthalten, ist gleichsam sein Doppelgänger, sein Spiegelbild (= er selbst ist sein eigenes Sexualobjekt). In beiden Mythen, dem ägyptischen und dem vedischen, gehört die schöpferische Allmacht einem narzißstischen Wesen an. Und dieses narzißstische allmächtige Wesen wird in dem einen Falle (bei den vedischen Hindu) als Urmensch, in dem anderen Falle (bei den alten Ägyptern) als Urgott bezeichnet. Der Allmachtgedanke schwankt zwischen Mensch und Gott[105].

16. Nicht nur die Idee der Allmacht ist mit dem Narzißmus eng verknüpft, sondern die ganze magische Technik läßt sich aus ihm ableiten. Allen Arten der Magie liegen zwei Prinzipien zugrunde: Analogie und pars pro toto.

Wir fangen mit der analogischen oder, wie man sie auch bezeichnet, der imitativen Magie an. Die Grundform dieser Art Magie ist die „Bildmagie". Will man z. B. jemanden magisch schädigen, so bildet man ihn in Holz oder anderem Material ab; alles, was man diesem Abbild zufügt, muß auch der Abgebildete an sich erfahren. So z. B. auf Sumatra: „um nicht immer zu dem Kranken, der massiert werden soll, hingehen zu müssen, fertigt man ein Bild von dem kranken Körperteil an, massiert dieses . . .[106]". Aus diesem Grunde fürchten sich primitive Menschen abbilden zu lassen: das Abbild, in fremde Hände geraten, könnte zu böswilligen Zwecken mißbraucht werden. — Für den Narzißten ist sein Abbild sein alter ego, etwas ebenso Reales wie er selbst und fest mit

ihm verknüpft. Oder, richtiger, dieses Abbild ist „er selbst", wie die Spiegelung des Jünglings Narkissos, in die er sich sterblich verliebte, doch er selbst war. Es versteht sich darum, daß der Schaden, den man einem Abbilde zufügt, dem Abgebildeten selbst gelten muß.

Von der Bildmagie ist nur ein Schritt zur imitativen Handlung überhaupt: es wird ein Ereignis dargestellt, dessen Eintritt gewünscht wird. Jeden Tag z. B. geschieht in der Natur folgendes: Die Sonne geht auf, beschreibt einen Kreis, und verschwindet dann in der Finsternis. Der Primitive wartete jeden Morgen mit Zittern und Bangen, ob dem lichten Wesen gelingen wird, sich aus den Klauen des dunklen Ungeheuers zu befreien. Vielleicht soll man ihm behilflich sein, vielleicht soll man versuchen ihm magisch beizustehen?! Und man griff wirklich zur magischen Tat. Und das geschah auf folgender Grundlage: Der Gang der Sonne stellt sich dem Beobachter als eine Drehung des Himmels gegen die Erde dar; diese Drehung wird dann imitiert mit Hilfe zweier Holzstücke, die man reibt, sie aufeinander legend, bis der Funken, der irdische Repräsentant der Sonne, wirklich erscheint. Darum ist im Veda der Gott des Feuers, Agni, ein himmlisches Wesen und zugleich ein Kind der beiden Holzstücke. RV 5, 6, 4 heißt es: „Laß uns Agni dich, o Gott, entflammen, den Leuchtenden, ewig Jungen, damit dein wunderbarer Brand am Himmel leuchten möge." D. h. die heilige Handlung des Feuerreibens (frühmorgens vor Sonnenaufgang) bewirkt, daß am Himmel der wunderbare Brand, der der Gott Agni ist, aufleuchtet. Hier sehen wir klar, daß der himmlische Gott in buchstäblichem Sinne des Wortes ein Erzeugnis menschlicher Hände ist! Was auch ausdrücklich RV VII, 1, 1 und III, 29, 13 unumwunden zugestanden wird, wenn dort gesagt wird: „Den Agni haben die Männer mit Andacht aus den Reibhölzern geboren werden lassen durch der Hände Bewegung, den Gepriesenen." „Den Unsterblichen haben die Sterblichen erzeugt[107]."

Ein geistreicher Schriftsteller und Skeptiker hat den Ausspruch getan: „es macht für mich:... keinen so erheblichen Unterschied, ob die alte Furcht in den Erscheinungen der Natur Götter erblickt

oder ob die neue Sprachsklaverei die unbekannten Kräfte der Natur zu geheimnisvoll wirkenden Ursachen macht. Es wäre überhaupt nicht zu früh, alle Theologie als das zu erkennen, was sie ihrem Wesen nach ist: primitive Metaphysik, gedankenloses Gedankenwerk. Bis in unsere Zeit hinein war Theologie immer unverschämte Metaphysik, Metaphysik nur zu häufig verschämte Theologie[108]". Das kann stimmen, wenn wir die Religion in einer ihrer höheren Phasen nehmen, wo sie bloß zu einer verschwommenen Weltanschauung geworden ist. Nicht so aber auf primitiver Stufe. Denn was ist Metaphysik? Doch die Lehre vom Sein, oder, in der Terminologie von Fritz Mauthner ausgedrückt, die substantivistische Weltbetrachtung. Ist aber z. B. Agni ein Seiender? Ich glaube, eher ein Werdender, oder, wie die vedischen Indier sagen, ein ewig Junger (weil er immer wieder stirbt und wieder geboren wird), er gehört also eigentlich der verbalen Welt an, der Welt der Tätigkeit. Denn „den Agni haben die Männer geboren werden lassen, durch der Hände Bewegung". D. h. wenigstens auf primitiver Stufe ist Religion noch nicht ausschließlich Weltanschauung, sondern überwiegend Tat. Der Gott ist nicht da, er wird gemacht, durch menschliche Tätigkeit erzeugt.

„Religion ist nicht etwas Fertiges, sondern etwas, das sich historisch entwickelt hat und noch immer entwickelt. Sie muß daher bis zu ihrem Ursprung historisch verfolgt, und in ihren Entfaltungen begriffen werden[109]." In ihrem Ursprung ist nun die Religion Tat, d. h. m a g i s c h e T a t[110].

17. Das Feuerreiben ist auf primitiver Stufe mit Vorstellungen vermengt, die ihm den Charakter einer sexuellen Handlung geben. Die Reibhölzer liegen eng aufeinander, aus der Reibung (oder später Bohrung) entsteht das Feuer. Wenn etwas aus dem Nicht-Sein in das Sein eingeht, so erscheint es dem primitiven Menschen, der analogisch denkt, als eine Geburt. Der Funken ist durch die Reibung der Hölzer entstanden, diese sind also seine Eltern.

Das Feuerreiben ist, wie wir bereits wissen, nur eine Imitation des Kreislaufes des „Himmels", folglich mußte die logische Konsequenz des magischen Gedankens die sein, daß man auch die himmlische Drehbewegung als etwas Sexuelles auffaßte. Und wir

wissen aus den oben angeführten Mythen, daß Himmel und Erde betrachtet wurden als Vater und Mutter, die in ehelicher Umarmung sich befinden, woraus das All entstanden ist. Der Mythos von Himmel und Erde ist von der magischen Handlung des Feuererzeugens nicht zu trennen.

Die Sexualisierung des Kosmos, wie sie in den Mythen von Himmel und Erde stattfindet, ist eine sehr verbreitete Erscheinung. Wir wollen noch einige Illustrationen dazu anführen. Aitareya Brâhmana IV, 27, heißt es: „Diese beiden Welten (Himmel und Erde) waren einst miteinander verbunden. Sie gingen auseinander. Damals regnete es nicht, noch schien die Sonne. Und die fünf Stämme lebten nicht in Eintracht miteinander. Die Götter brachten sodann die beiden zusammen, und als sie zusammenkamen, hielten sie eine Götterhochzeit[111]. — Wenn Himmel und Erde auseinandergehen, hört es auf zu regnen, und die Sonne leuchtet nicht mehr. Nur wenn sie wieder zusammenkommen, kann die Natur gedeihen. Das Wohlergehen der Welt hängt also (magisch) von dem Eheleben von Vater-Himmel und Mutter-Erde ab.

Einen ähnlichen Mythos finden wir auch bei den alten Griechen. Er ist von Euripides in seinem Drama Melonippe erzählt: „Himmel und Erde seien einst zusammen ein Gebilde gewesen; als sie voneinander getrennt waren, gebaren sie alles und brachten es ans Licht, Bäume, Vögel, Tiere des Landes und des Meeres und das Geschlecht der Menschen[112]." Dieser Mythos ähnelt sehr dem vedischen Mythos vom Âtman. Das Urwesen ist (hier wie dort) bisexuell, enthält beide Geschlechter in sich selbst. Das Urwesen zerfällt in Himmel und Erde, Vater und Mutter. Aus der ehelichen Umarmung dieses ersten Paares entstammen Menschen, Tiere und Bäume. Derselbe Gedanke tritt klar auf einem etruskischen Situlahenkel, „der den Uranos die Erde mit seinem Samen befruchtend (darstellt) auf[113]".

Bei den Yoruba (Afrika) ist das höchste Götterpaar Obatala und Odudua, Himmel und Erde. Obatala und Odudua, Himmel und Erde, stellen, „wie die Priester sagen, zwei große geschlossene Kalebassen dar, welche einmal geschlossen nicht geöffnet werden können. Dies wird in den Tempeln symbolisch durch zwei weiße,

untertassenförmige, eng aufeinander gefügte, und so eine abgeflachte Kugelform bildende Kalebasse zur Anschauung gebracht. Die obere repräsentiert das Himmelsgewölbe, die untere die sich diesem am Horizont anschmiegende Erde[114]". Das ist die Darstellung der in ehelicher Umarmung sich befindenden Himmel und Erde. Das spricht man bei den Wogiryama (Ostküste, Afrika) auch deutlich aus. Ein Eingeborener sagte dort zu Taylor: „Dieser Himmel ist es, was man Gott nennt; Gott ist männlich, aber die Erde ist weiblich." „Aus deren Verbindung ist dann das All entstanden[115]."

Es ist aus allem dem ersichtlich, daß für den narzißstischen Menschen die sexuelle Tat als ein Ausdruck von Macht, von magischer Kraft erscheint[116]. Nicht umsonst sagt der Russe z. B. von einer schönen Frau: „Ona očarowatel'na", sie sei bezaubernd: Das Sexualobjekt wirkt gleichsam magisch, bezaubernd. —

In den früher angeführten beiden Mythen, dem altägyptischen und dem vedischen (von Chepra und Âtman), trägt die Allmacht (das schöpferische Prinzip) ausgesprochen erotische Züge. Der ägyptische Urgott schuf die Welt, indem er sich selbst befruchtete. Der Âtman zerfällt in Mann und Weib und aus dem Koitus dieses Paares entsteht die übrige Welt. Nachdem der ursprüngliche Narzißmus schwächer geworden ist, fängt die Sexualisierung des Kosmos an: Vater-Himmel und Mutter-Erde befinden sich in ehelicher Umarmung und sind um ihre Schöpfungen-Kinder in elterlicher Weise besorgt. In diese Epoche fällt z. B. folgendes Gedicht aus Rig Veda 6, 51, 5:

O Vater Himmel, treue Mutter Erde,
O Bruder Agni, seid uns hold, ihr Guten![117].

S o w i e d e r M e n s c h d e n N a r z i ß m u s ü b e r w u n d e n h a t, h a t e r a u f g e h ö r t s e l b s t e i n G o t t z u s e i n; von nun an sucht er den Gott außerhalb: im Kosmos, in der Familie, in Vater und Mutter. Diese Gottheit braucht nicht unbedingt persönliche Züge zu tragen, sie kann auch ein unpersönliches Etwas sein. Es kommt bloß auf das „kreatürliche Gefühl" an. Wie das ein moderner Theologe ausgedrückt hat: „Es kann zu dem stillen demütigen Erzittern und Verstummen der Kreatur werden,

vor dem — ja wovor? Vor dem, was in unsagbarem Geheimnis über aller Kreatur ist[118]."

18. Für den narzißstischen Menschen ist die sexuelle Tat ein Ausdruck seiner magischen Macht, seiner Allmacht[119]. Es ist darum erklärlich, daß die Magie des Koitus im Agrarkultus eine große Rolle spielen mußte. Wir wollen einige Illustrationen dazu anführen.

„An vielen mexikanischen Festen wurde die Fürsorge der Götter für das Wachstum in der Natur dadurch zum Ausdruck gebracht, daß Menschen in deren Tracht auftraten und den zum Gedeihen der Pflanzenwelt notwendigen Koitus durch allerhand Gesten und obszöne Bewegungen ausführten. Auf diese Weise sollte ein Zauber auf den wirklichen Hergang in der Natur ausgeübt werden . . .[120]." Ein ähnliches Fest fand bei den Peruanern am Ende Dezember zur Zeit der Reife der Frucht pol'ta statt. Männer und Weiber versammelten sich auf einem bestimmten Platz, alle splitternackt. „Auf ein gegebenes Zeichen begannen sie einen Wettlauf nach einem ziemlich entlegenen Hügel. Ein jeder Mann, der während des Wettlaufes ein Weib erreichte, übte auf der Stelle den Beischlaf mit ihr aus. Dieses Fest dauerte sechs Tage und sechs Nächte[121]."

Ein ähnlicher Brauch dürfte in uralten Zeiten auch in Indien gepflegt worden sein. „Es ist das Sonnenwendefest, das Mahâvrata, bei welchem der merkwürdige Brauch geübt wird, von dem schon der Yajurveda zu berichten weiß und den auch die Sûtras noch kennen. Das wesentliche desselben besteht darin, daß ein Brahmacârin (Asket) und ein öffentliches Mädchen — das letztere außerhalb der Vedi stehend — sich gegenseitig schmähen und dann innerhalb der Vedi, also an geheiligtem Orte, resp. in einem verhüllten Schuppen sich sexuell vereinigen. Das Kâthakam, ein alter Yajurveda, erklärt, ‚dieser Koitus geschehe, zur Erlangung der Geburt (oder der Zeugungskraft) des Jahres'. Später wird die Zeremonie als ‚alt abgekommen und nicht mehr zu vollziehen' bezeichnet[122]."

Man findet bei verschiedenen Völkern leise Andeutungen, daß in uralten Zeiten ein Koitus zu kultischen Zwecken stattge-

funden hat. So z. B. bei den Arabern: „(Unter den mekkanischen Göttern sind am bekanntesten) Isâf und Nâila, ein zusammengehöriges Götterpaar, Mann und Weib. Sie hurten im Heiligtum, wurden zur Strafe in Stein verwandelt und, wie es bei den törichten Heiden zu gehen pflegte, schließlich als Idole angebetet: so lautet die islamitische Legende[123]." Es ist klar: Im Heiligtum ward zu früheren Zeiten ein Koitus zu kultischen Zwecken ausgeübt. Mit dem Siege der mohammedanischen Religion wurde dieser Kultus abgeschafft und das Götterpaar, das an der Spitze des Kultus stand, zur Strafe wegen Unsittlichkeit in Steine verwandelt.

Eine solche Andeutung steht auch Hosea 4, 14 f. zu lesen: „Mein Volk befragt einen Baum und ein Stock gibt ihm die Antwort; es ist vom Geiste der Hurerei befallen, und sie huren, statt ihrem Gotte zu dienen. Auf den Gipfeln der Berge opfern sie und räuchern auf den Hügeln, unter Eiche und Pappel und Terebinthe, da ihr Schatten gut ist; darum huren eure Töchter und eure Schwiegertöchter treiben Ehebruch. Ich werde nicht strafen eure Töchter wegen ihrer Hurerei und eure Schwiegertöchter wegen ihrem Ehebruch; denn sie (die Priester) gesellen sich zu den Huren und opfern mit den Buhlerinnen; und das Volk, ohne Verstand, läßt sich verführen." — Es leuchtet ein, was der Prophet hier im Sinne hat: Auf den Gipfeln der Berge, im Schatten der Eichen und Pappeln wird der sakrale Koitus geübt. —

Auf den Zusammenhang zwischen religiösem Kultus und sexueller „Ausgelassenheit" weist auch der hebräische Sprachgebrauch hin. Denn in der biblischen Sprache heißt die Buhlerin קדשה (Kdescho), was doch von der Wurzel קדש, „heilig" abzuleiten ist. Kodosch ist bekanntlich alles, was zu Gott oder zum Kultus gehört. Somit ist die Kdescho, die Buhlerin, ursprünglich eigentlich soviel als Priesterin oder Gottgeweihte. — —

Der narzißstische Mensch ist sich selbst Gott, und eine der wichtigsten Formen, in der sich seine schöpferische Allmacht und magische Kraft kundgibt, ist der Koitus. Wenn der Mensch den Narzißmus überwindet, so übergibt er die magische Funktion dem Gott im Himmel, der dann auch den Koitus, der Leben schafft, auszu-

üben hat. Im Rigveda ist diese Tatsache ausgedrückt in der Person des Gottes Parjanya, „der als Stier oder als männliches Roß gedacht, die Erde mit seinem Samen befruchtet, den er als Leibesfrucht in die Pflanzen legt" (d. h. der Regen wird als der Samen des Gottes gedacht)[124].

Das Gesagte gibt uns den Schlüssel in die Hand, zum besseren Verständnis des „frivolen Charakters" des griechischen Gottes Zeus. „Die zahlreichen Liebes- und Ehegeschichten des Zeus, welche hauptsächlich jene Auffassung veranlassen und so vielen Dichtern und bildenden Künstlern seit dem Altertum bis in die neueste Zeit Stoff zu oft sehr pikanten Erzählungen und Darstellungen boten, sie entsprangen unzweifelhaft der alten Auffassung dieses Gottes als des Vaters, des Erzeugers, des in gewaltiger Zeugungskraft alles Befruchtenden — — und sie sind an sich und von Hause aus ebenso wenig unheilig, als die Zeugung selbst. Erst eine Zeit, die die große und heilige Tatsache der Zeugung und was mit ihr zusammenhängt ängstlich, halb schamhaft, halb lüstern, verhüllte —, eine Zeit, die früher nicht gekannte Schranken im Geschlechtsleben aufrichtete — verlieh jenen Sagen von Zeus den erwähnten Charakter (der Frivolität)[125].

Wir resümieren kurz das zuletzt Gesagte: Der narzißstische Mensch identifiziert das schöpferische Moment oder die göttliche Allmacht mit der sexuellen Tätigkeit. In dieser sieht er den Ausdruck der Macht, der Mächtigkeit, daraus folgt die magische Bedeutung des Koitus.

In Übertragung auf den Kosmos bekommt das die folgende Gestalt: Das Reiben der Hölzer (Feuerbohren), das den Gott Agni erzeugt, ist ein sexueller Akt. Aus demselben Grunde ist Himmel und Erde (deren Abbild die Feuer erzeugenden Hölzer bedeuten) als in ehelicher Umarmung sich befindend aufzufassen. —

19. Außer der Analogie liegt, wie wir bereits hervorgehoben, zugrunde der magischen Technik das Prinzip pars pro toto. Alles was einmal mit einer bestimmten Person in Verbindung oder in bloßer Berührung war, wie z. B. abgeschnittene Nägel oder Haare, ja sogar die Speisereste, Fetzen der Kleidung usw., wird in der Magie als Stellvertreter der Person betrachtet. Darum werden sol-

che Dinge gut aufbewahrt oder verbrannt, damit sie nicht in fremde Hände kommen und zu Zwecken bösartiger Magie mißbraucht werden.

Das Prinzip pars pro toto besagt, daß Dinge die einmal irgendwie miteinander verknüpft waren, ein Ganzes bilden, auch nachdem sie voneinander getrennt sind. Wenn jemand z. B. Trauben gestohlen hat, so genügt es nach magischer Auffassung um den Dieb zu bestrafen, daß man einen Traubenzweig in den Rauchfang hängt: Indem der Zweig austrocknet und verdorrt, wird auch jener Dieb verdorren. Der Dieb und die Trauben sind in Berührung gekommen und bilden seitdem magisch ein unlösliches Ganzes. Darum nennt man auch die auf dem Prinzip pars pro toto begründete Magie Berührungsmagie (contagiöse Magie)[126].

Der psychologische Hintergrund dieser Art Magie ist so beschaffen: Das narzißstische Ich ist expansiv, d. h. ist bestrebt, seine Machtsphäre auf alles auszudehnen, was nur mit ihm in Berührung kommt. Zum Bereiche meines Ich (folglich, analogisch gedacht, auch jedes Ich) gehört nicht nur mein Körper, sondern auch die Kleidung, die ich trage oder getragen habe, das Haus wo ich wohne oder gewohnt habe usw.; das alles sind meine Sachen, sie sind mir nicht indifferente Dinge, sie sind intim mit mir verbunden, sie bilden gleichsam einen Teil meines Selbst, d. h. die Liebe, die ich zu mir hege, übertrage ich gleichsam auch auf sie[127].

20. Mit der Berührungsmagie ist eng der Emanismus verknüpft; richtiger, der Emanismus ist nur eine weitere Ausgestaltung der Idee der Berührungsmagie. Der narzißstisch gestimmte Mensch ist expansiv, Dinge, mit denen er in Berührung kommt, besetzt er mit seiner Ichheit. Diese narzißstische Expansion nimmt oft einen „übersinnlich-materiellen" Charakter an. Wir wissen, daß der Narzißt seinen Doppelgänger hat: Ursprünglich ist es eine genaue Kopie seiner selbst. Die Traumerscheinungen geben dem Primitiven jenen quasi empirischen Boden ab, auf dem seine magische Theorie gut gedeihen kann: Er sieht im Traume oft Personen, die unlängst gestorben sind oder die sich irgendwo in der Ferne aufhalten; er selbst schwebt irgendwo herum, erlebt dies oder jenes, wo sein Körper doch in todähnlichem Zustande hier ruhig lag. Diese

Erscheinungen lassen sich scheinbar mit Hilfe der narzißstischen Methode gut erklären: Das Ich des Narzißten zerfällt in Ich-Subjekt und Ich-Objekt; zur Zeit, wo das Ich-Objekt (d. h. der schlafende Körper) hier regungslos dalag, schwebte das Ich-Subjekt (die „Seele") in weiten Fernen herum und erlebte die Traumgeschehnisse. Im Wachzustande sind gewöhnlich die beiden Iche unlöslich miteinander verbunden, im Traume aber oder in der Ekstase ist die Einheit der beiden Iche gelockert und der Mensch tritt gleichsam aus sich selbst heraus[128]. Dieser aus sich heraustretende Mensch oder das Ich-Subjekt wird mit dem schöpferischen Prinzip identifiziert, da es doch, wie es scheint, der Träger der Aktivität sei, nicht aber der tote (d. h. schlafende, regungslose) Körper. Sehr oft denkt man sich dies wirkende Prinzip unpersönlich, wie eine unendlich dünne, für unsere Sinnesorgane unwahrnehmbare Materie. Dadurch verwandelt sich das „Herausgehen aus sich selbst" (die Ekstase) in eine Emanation der magischen Kraft oder des schöpferischen, wirkenden Prinzips. So heilt z. B. Christus die Kranken, indem er ihnen die Hände auf den Kopf legt, oder die Kranken berühren sein Gewand: Die magische Heilkraft überfließt unsichtbar von dem Gotte auf den kranken Menschen und macht ihn dadurch gesund. Diese Art Heilmethode findet sich schon in alten ägyptischen Quellen: Die Mutter legt ihre Hände auf den Kopf des kranken Kindes und spricht: „Meine Hände liegen auf diesem meinem Kinde. Die Hände der Isis liegen auf ihm, wie sie ihre Hände auf ihren Sohn Horus legt. —

„Du bist Horus, du bist als Horus aufgewacht, du bist der lebende Horus."

„Ich vertreibe die Krankheit, die in deinen Gliedern ist und das Leiden, das in deinen Gliedern ist . . .[129]."

Am Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts treffen wir die Emanationsidee wieder in Gestalt des sogenannten „animalischen Magnetismus" oder „Mesmerismus". Nach dieser Theorie fließt, wenn man den Kranken mit „magnetischen Strichen" behandelt, von dem Magnetiseur zu dem Patienten ein unsichtbares Fluidum, der „animalische Magnetismus" (etwas, was dem

Äther der Physiker ähnlich ist); damit soll für den Kranken eine wohltuende und sogar wunderstiftende Wirkung verbunden sein[130].

Rekapitulation: Der Narzißt projiziert sich nach außen: er strahlt gleichsam sich in den Raum aus, er emaniert dorthin sein Wesen. Dieses nach außen herausgeworfene Wesen des Narzißten, da es nur imaginär, ist übersinnlich. Als etwas was den Sinnen unwahrnehmbar bleibt, verliert dieses nach außen herausgeworfene Ich jede sinnliche Form und bekommt schließlich den Charakter des Unpersönlichen. Das nach außen emanierte Wesen des Narzißten ist das Tätigkeitsprinzip. So entsteht die Idee einer übersinnlichen (d. h. der menschlichen Wahrnehmung unzugänglichen) Materie, die zugleich den Charakter einer wirkenden Kraft besitzt.

21. Die vom Emanismus angenommene, unwahrnehmbare, Wunder wirkende Materie unterscheidet sich von der gewöhnlichen, „groben", sinnlich wahrnehmbaren Materie darin, daß sie nicht träge ist, d. h. das Aktualsein wird in ihr nicht von außen her angeregt, sie ist das Wirken selbst. Solcher Art Materie wollen wir (dem Beispiele von Preuß folgend) Kraftstoff nennen. Bei den primitiven Völkern findet man viele solche Kraftstoffe.

Ein solcher Kraftstoff ist z. B. das Mana der Melanesier. R. H. Codrington schreibt in einem Briefe vom 7. Juli 1877, von den Norfolk-Inseln: „Die Religion der Melanesier besteht, was Glauben betrifft, in einer Überzeugung, daß es eine übernatürliche Macht gibt, die aber zum Kreise des Unsichtbaren gehört; und was Kultus betrifft, im Gebrauche von Mitteln, um diese Macht zu unserem eigenen Vorteile zu verwenden. Die Idee eines höchsten Wesens ist ihnen ganz fremd, ja selbst die Idee von irgendwelchen Wesen, die eine sehr hohe Stellung in der Welt einnehmen." Und an einer anderen Stelle: „Es gibt einen Glauben an eine Kraft ganz verschieden von Naturkräften, die in allen möglichen Weisen Gutes und Böses schafft, und die zu besitzen oder zu beeinflussen zum größten Vorteile gereicht. Dies ist Mana. Das Wort existiert, glaube ich, über den ganzen Stillen Ozean, und viele haben versucht, zu erklären, was es an verschiedenen Orten bedeutet. Ich glaube, ich

weiß, was unsere Leute darunter verstehen, und das scheint mir alle die verschiedenen Bedeutungen zu umfassen und zu decken, die wir von anderen Orten aus hören. Es ist eine Macht oder ein Einfluß, nicht natürlich, sondern im gewissen Sinne übernatürlich; aber es zeigt sich in natürlichen Kräften, und in irgendwelcher Macht oder Übermacht, die einzelne Menschen besitzen. Dieses Mana ist nicht an irgend etwas gebunden, und kann nach überall hin mitgeteilt werden. Geister, vom Körper getrennte Seelen, übernatürliche Wesen besitzen es und können es mitteilen. Seinem Ursprung nach geht es immer von persönlichen Wesen aus, aber es kann sich vermittels des Wassers, vermittels eines Steines oder eines Kuchens äußern. Alle melanesische Religion besteht darin, dieses Mana für sich habhaft zu werden, oder es zu unserem Nutzen verwendet zu sehen — alle Religion, d. h. soweit sie in religiösen Gebräuchen, in Gebeten und Opfern besteht[131]." — Der Kraftstoff Mana wird ursprünglich von einer mächtigen Persönlichkeit emaniert; mana ist übersinnlich und wirkt Gutes und Böses. Kurz, Mana ist eine unpersönliche Gottheit[132].

In dieselbe Kategorie gehört auch Manitu der nordamerikanischen Algokinstämme. „Es ist im Grunde ein mysteriöser Kraftstoff, der sich überall manifestieren und überall eindringen kann, der aber auch sehr leicht mit dem Objekt, sei es belebt oder unbelebt, identifiziert wird, so daß man nicht mehr das Objekt als bloßen Träger von dem Kraftstoff unterscheidet, sondern sagt, ‚das ist Manitu' und betet zu dem Manituwesen. Der Mensch, der sich in einem Schwitzbad befindet, macht sich oft auf Armen und Beinen Einschnitte, damit etwas von dem Manitu, das durch die Hitze im Stein aufgeweckt und durch das darauf gesprengte Wasser sich im Dampf verbreitet, in den Körper eindringen kann[133]."

Manitu ist zur selben Zeit ein Kraftstoff und ein „Wesen", das man anbetet. Für unser differenziertes Wesen scheinen Kraft, Stoff und (individuelles) Wesen drei verschiedene Kategorien zu sein, die man nicht gut in einen einzelnen Begriff vereinigen kann. Nicht so für das Denken des Primitiven auf der magischen Stufe. Der imaginäre Doppelgänger des Narzißten ist einerseits ein individuelles Wesen. Andererseits aber ist dies imaginäre Wesen zugleich

das W i r k e n d e, der kraftbegabte Stoff. In dem imaginären Doppelgänger des Narzißten liegt also wie die Möglichkeit der Entwicklung in Richtung zu einem persönlich gedachten Gott (animistische Tendenz), so auch in Richtung zu einem unpersönlichen Kraftstoff verborgen. In der religiösen Wirklichkeit durchdringen die beiden Auffassungen einander in mannigfacher Weise.

22. In Manitu, wie wir sahen, sind die Begriffe Individualität und Kraftstoff noch unlöslich miteinander verknüpft. Dagegen sind diese Begriffe scharf auseinandergehalten in den biblischen Termini: Ru$_a$ch und N$_e$f$_e$š (רואח נפש).

Ursprünglich bedeuten ru$_a$ch und n$_e$f$_e$š dasselbe, „nämlich den Atem, durch den sich ein Körper als lebendig dokumentiert". Ru$_a$ch und n$_e$f$_e$š sind übersinnlich gedacht, im Unterschied zum Leibe, בשר (B$_a$s$_a$r). Aber Ru$_a$ch hat einen unpersönlichen Charakter, ist also Kraftstoff; dagegen eignet dem Begriff n$_e$f$_e$š das Individuelle, das Persönliche. So erzählt bekanntlich Gen. II, 7 die Erschaffung des Menschen folgendermaßen: „Jahve bildete den Menschen aus Erde und blies in seine Nase Lebenshauch (נשמת חיים); so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen (נפש חיים). Setzen wir für נשמת חיים das gleichbedeutende רואח חיים und umschreiben den zweiten Halbvers: so wurde der Mensch ein mit einer n$_e$f$_e$š begabtes Wesen, so haben wir den Sinn des Satzes mit den uns geläufigen Worten ausgedrückt. Die Stelle besagt dann zu unserer Frage, daß die n$_e$f$_e$š entsteht und besteht auf Grund davon, daß Gottes Lebenshauch (רואח חיים) in ihm ist. Also die allgemein waltende ru$_a$ch erzeugt in dem einzelnen Körper, dem b$_a$s$_a$r, die ihm persönlich eignende n$_e$f$_e$š[134]."

Der narzißstische Mensch zerfällt in Körper und ätherischen (imaginären) Doppelgänger. In der biblischen Sprache entspricht dem B$_a$s$_a$r und n$_e$f$_e$š. Die schöpferische Allmacht wird hier gedacht als Ru$_a$ch, d. h. der Lebenshauch Gottes.

Der tote Leib wird zu einem individualisierten Wesen, einem N$_e$f$_e$š, dadurch, daß die allmächtige Ru$_a$ch in ihn gefahren ist. Verläßt die Ru$_a$ch den Leib, so ist der N$_e$f$_e$š nicht mehr, ist untergegangen[135]. Das Individuum ist vergänglich, ewig ist nur das Unpersönliche. Das Individuelle hat hier keine selbständige Bedeu-

tung, es zerfließt gleichsam im Unpersönlichen[136]. Die Idee der Allmacht, geboren in einem narzißstischen Subjekte, verläßt ihren ursprünglichen Boden: es bedeutet das Moment der Überwindung des Narzißmus.

23. Mehr den Charakter des Individuellen hat die Allmacht bei den Eweern (Togo) bewahrt. Nach den Vorstellungen der Eweer existiert die Seele oder richtiger ausgedrückt das Aklama . . . eines Menschen schon lange bevor letzterer geboren ist. „(Das Aklama) ist ein unsichtbares Ding, das Gott dem Menschen mitgegeben hat, damit es immer um ihn sei und ihn überall hin begleite; wenn ein Unfall dich beinahe getroffen hätte, und es ging doch noch glücklich vorüber, oder, wenn du etwas Schönes gefunden hast oder ein Unternehmen dir geglückt ist, dann wirst du sagen: mein Aklama war mir gnädig, aklama war um mich, oder mein Aklama hat mir guten Rat gegeben." „Diesem Aklama, als einem selbständig in oder neben dem Menschen existierenden, über das Geschick des von ihm bewohnten Menschen frei entscheidenden Wesen, werden Idole errichtet und Opfer dargebracht." „Beim Tod des Menschen verläßt das Aklama den Körper des Sterbenden, und zwar entweicht es vor dem letzten Atemzug, worauf dann der Tod eintritt[137]."

Jeder Mensch besitzt sein Aklama, das ihn wie ein Schatten begleitet. Dies Aklama ist allmächtig und waltet frei über das Schicksal seines Schützlings. Was ist das Aklama? Eigentlich nur die Gewandtheit, das Geschick oder das Kraftvolle des einzelnen Menschen, nur als ein Wesen von ihm gesondert gedacht. D. h. Aklama ist eine Projektion der individuellen Allmacht. Diesem Aklama wird göttliche Verehrung gezollt: der Mensch ist noch sich selbst Gott. —

Der Narzißmus ist ein Übergangsstadium vom Auto- zum Objekterotismus, er ist ein labiler Zustand, in dem die Keime der eigenen Überwindung verborgen liegen. Und so sehen wir, wie in dem Aklama-Glauben eigentlich die narzißstische Zuversicht zu sich selbst schon im Sterben liegt: Wenigstens der leibliche Mensch ist nicht mehr allmächtig, im Gegenteil, er ist schwach und hilfsbedürftig und hängt ganz von der Gunst des übersinnlichen Aklama ab. Indem der Mensch sein Selbst nach außen projiziert, schafft

er eine Macht, die stärker ist als er selbst, durch die er begrenzt wird und nicht mehr allmächtig bleiben kann[138].

24. In der religiösen Philosophie der alten Inder kommt das schöpferische Prinzip, die Allmacht in zwei Begriffen: Âtman und Brahman, zum Ausdruck.

Über den Âtman haben wir bereits oben gesprochen und seinen narzißstischen Hintergrund gezeigt. Es ist vom Interesse, den früher angeführten Mythos jetzt mit einem anderen zu vergleichen. Die handelnde Person ist in diesem Falle nicht Âtman, sondern der Gott-Schöpfer Prajâpati. Maitrayanaupanishad 2, 6 wird folgender Mythos erzählt: „Prajâpati, fürwahr, bestand allein am Anfang. Er hatte keine Freude, da er allein war. Indem er seine Gedanken auf sich selbst richtete, schuf er die vielen Geschöpfe. Die sah er bewußtlos und leblos wie einen Stein, regungslos wie einen Baumstamm dastehen. Da hatte er keine Freude. Und er beschloß: ich will, um sie zum Bewußtsein zu erwecken, in sie hineinfahren." (Nach der Übersetzung von P. Deußen.)

Dieser Mythos bildet nur eine Variante des früher Angeführten. Wie Âtman, ist auch Prajâpati ein Ausdruck der narzißstischen Stimmung. Prajâpati denkt nur an sich selbst, aus diesem autoerotischen Akt entstehen die Geschöpfe. D. h. die Welt ist eine Projektion oder Emanation von Prajâpati selbst, oder die Materialisation seiner schöpferischen Gedanken.

Der angeführte Mythos enthält ein Moment, das eine Vergleichung mit den biblischen Begriffen Ru$_a$ch und N$_e$f$_e$š erheischt. Prajâpati ist noch mehr wie Âtman, ein Gott mit ausgeprägten individuellen Zügen: wie jeder individuelle Mensch, hat er keine Freude, wenn er allein ist. Aber in unserem Mythos spielt er schon zum Teil dieselbe Rolle, wie die unpersönliche Ru$_a$ch: er geht in den toten Leib ein und verleiht ihm dadurch Leben und Bewußtsein. Prajâpati geht in jeden einzelnen Leib ein und verwandelt ihn dadurch in eine lebendige Individualität; er bleibt aber zugleich der *eine* unteilbare Schöpfer-Gott, was doch nur möglich sei, wenn man ihn als die *unpersönliche* Schöpfer-Kraft denke. So verleiht z. B. die unpersönliche Schwerkraft jedem einzelnen Dinge seine ganz bestimmte Schwere, d. h. sie erscheint

unserem sinnlichen Blicke als dieser oder jener schwerer Körper. Diese Konsequenz wendete das indische Denken nicht auf den Gott Prajâpati an, sondern erst viel später auf die Gottheit Brahman. (Siehe unten, Nr. 28.)

Ru$_{a}$ch geht in die tote Materie ein und verwandelt sie in ein lebendiges Individuum. Dasselbe tut auch Prajâpati. Aber wo Ru$_{a}$ch nur ein Attribut des lebendigen Gottes ist, ist Prajâpati selbst ein Gott. Beachten wir, daß Ru$_{a}$ch eigentlich die Allmacht (= die schöpferische Potenz) bedeutet, diese aber ursprünglich dem narzißstischen Menschen zugehört, so leuchtet uns ohne weiteres folgendes ein: *Gott entsteht durch Abspaltung der Allmacht vom Menschen. Indem der Mensch den ursprünglichen Narzißmus überwindet, legt er der Allmacht, die er sich selbst zugetraut hat, ein ideales Dasein bei.* Die abgespaltene Allmacht tritt entweder als unpersönliche Gottheit (neutrisch) auf, oder sie wird zum Attribut eines persönlich gedachten Gottes.

25. Der Mensch trennt sich nicht leicht vom Narzißmus. Es gelingt im besten Falle nur, den Narzißmus sich etwas weniger intensiv durchsetzen zu lassen, oder man lenkt ihn auf Pfade, wo er weniger gefährlich sein kann, oder schließlich man nimmt ihm den ursprünglich erotischen Charakter.

Wenn das letztere der Fall ist, so sprechen wir gewöhnlich von Egoismus. Der Egoist ist der nämliche Narzißt, nur von nicht mehr so ausgesprochen erotischem Charakter. Der Narzißt liebt zwar in erster Linie nur sich selbst, und darum ist sein ganzes Denken und Trachten nur von seiner eigenen werten Person eingenommen. Aber der Lebensprozeß erheischt das Aufnehmen von Produkten der Außenwelt (Nahrung), diese Aufnahme ist nun in den meisten Fällen ohne gewisse Anstrengung nicht möglich. Infolgedessen ist der Narzißt, ungeachtet seiner affektiven Einstellung auf sich selbst, genötigt, seine Aufmerksamkeit auf die Welt der Objekte zu richten. Das Suchen in der Objektwelt ist aber in diesem Falle narzißstisch gefärbt: der Mensch interessiert sich zwar für die Objekte (ist also „extravertiert"), aber nur soviel, als die Not des Lebens ihn dazu zwingt. In der Tätigkeit, die gerichtet ist auf

Aneignung von Objekten (von der einfachen „Nahrungssuche" bis zur mehr komplizierten „ökonomischen" Handlung), geht der Mensch aus seinem Narzißmus nicht heraus, er bleibt eigentlich affektiv in sich selbst eingeschlossen, er nimmt, ohne zu geben (im strengen Sinne des Wortes bleibt er also doch „introvertiert").

Die Tätigkeit, die sich auf die Außenwelt richtet, aber bedingt ist durch die affektive Eingeschlossenheit in sich selbst, das ist die „ökonomische". Der homo oeconomicus tritt an die Dinge und die Menschen heran nur insofern er von ihnen einen „Nutzen" für sich erwartet. Die ökonomische Tätigkeit verschlingt einen Teil des Narzißmus, merzt an ihm den erotischen Charakter aus.

Eine Besonderheit des homo oeconomicus ist es, daß er in der Arbeit selbst keinen Selbstzweck sieht, keine unmittelbare Lust an ihr erlebt, und sie ihm darum nicht anziehend erscheint. Die Lust verbindet er mit dem Produkt der Arbeit, die Arbeit selbst aber, die zum Produkt führt, ist ihm nur eine bittere Notwendigkeit. In der ökonomischen Sphäre entwickelt sich darum die Tendenz, sich von der Arbeit loszumachen, aber dennoch möglichst viele Produkte der Arbeit zu sammeln. Unter gewissen geschichtlichen Voraussetzungen (zu denen die weitgehende Steigerung der Produktivkräfte der Gesellschaft gehört) spaltet jene Tendenz die Gesellschaft in nur Arbeitende und nur Erwerbende. Je mehr der Erwerbende Reichtümer (Produkte der Arbeit) anhäuft, desto mehr befreit er sich von der Notwendigkeit, selbst zu arbeiten, desto leichter wird ihm diese Notwendigkeit auf fremde Schultern abzuwälzen. Mit Hilfe angehäufter Produkte menschlicher Arbeit (Kapital) hatte der Mensch zu aller Zeit die Möglichkeit, über andere zu herrschen, ihnen seine Macht fühlen zu lassen. So sehen wir, daß in dem Bestreben Reichtümer zu sammeln, sich die narzißstische Tendenz zur Allmacht kundgibt[139].

Reichtum bedeutet Machtfülle; wir wissen aber andererseits, daß die Allmacht Gott sei. Diese Doppelgleichung: Reichtum = Allmacht = Gott, ist in den slawischen Sprachen bestätigt, wo Gott bogu heißt, was zweifellos in Zusammenhang steht mit bogat (= reich) und ubog oder nebog (= arm). Weiter hängt es mit

dem vedischen bhaga zusammen. „Das vedische Wort bhaga kommt offenbar von der Wurzel bhag (‚zuteilen‘) und bedeutet ‚der Zuteilende, der Schenkende, der Gabenspender‘ . . . Der Gott ist damit als ein reicher, gütiger, freigebig spendender Herr gefaßt, der Güter und Gaben in Fülle austeilt[140].“

26. In dem Bestreben, Reichtümer zu häufen, gibt sich der Narzißmus kund. In der Religion kommt aber die Überwindung des Narzißmus zum Durchbruch: Gott ist die Abspaltung der Allmacht vom Menschen. Es leuchtet also ein, daß die Religion eine antiökonomische Tendenz in sich enthalten muß, ihr ist der ökonomische Trieb im Menschen etwas Verächtliches, Unschönes, was abgelegt werden soll. Das liest man leicht heraus z. B. in mancher Predigt Jesu. So Lukas 12, 22—31, wo Jesus zu seinen Jüngern sagt: „Sorgt nicht um euer Leben, was ihr essen sollt, auch nicht um eure Körper, was ihr anziehen sollt . . . Achtet auf die Raben, sie säen nicht und ernten nicht, sie haben weder Vorratskammer noch Scheune, und Gott nährt sie doch . . . Achtet auf die Lilien: sie spinnen nicht und weben nicht; und doch sage ich euch: Selbst Salomo in all seinem Glanze war nicht so gekleidet wie eine von ihnen! So beschäftigt auch ihr euch nicht damit, was ihr essen und trinken sollt . . . sucht nur nach seinem Reich, und das (andere) wird euch zuteil werden.“ In anderer Form gibt sich diese anti-ökonomische Tendenz kund im Gleichnis vom armen Lazarus und dem reichen Manne, Lukas 16, 19—25: „Es war ein reicher Mann, der kleidete sich in Purpur und köstliche Leinwand und führte alle Tage ein fröhliches, glänzendes Leben. Ein Armer aber namens Lazarus lag vor seiner Tür, mit Geschwüren bedeckt, und wollte sich sättigen an dem, was von dem Tisch des Reichen abfiel . . . Nun starb der Arme und ward von den Engeln in Abrahams Schoß getragen; es starb auch der Reiche und wurde begraben. Und in der Unterwelt, als er Qualen litt, blickte er auf und sah Abraham in der Ferne und Lazarus in seinem Schoße. Und er rief: ‚Vater Abraham, habe Mitleid mit mir und schicke den Lazarus, daß er seine Fingerspitze in Wasser tauche und mir die Zunge kühle, denn ich leide schwer in dieser Glut!‘ Abraham aber sagte: ‚Kind, denke daran, daß du dein Gutes in deinem Leben

empfangen hast und ebenso Lazarus das Böse! Nun wird er hier getröstet und du leidest Qualen.'" — Die ganze Schuld des Reichen bestand, wie es scheint, doch nur darin, daß er reich war, wie das Verdienst des armen Lazarus nur in seinem nicht reich sein bestand.

Dasselbe klingt uns entgegen Matthäus 19, 21—24, wo der reiche Jüngling den Meister fragt, was er tun soll, um das ewige Leben zu erlangen. Christus antwortet ihm: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe dein Besitztum und gib den Erlös den Armen; dann hast du einen Schatz im Himmel. Darauf komme und werde mein Begleiter." „Als der Jüngling das Wort hörte, ging er bekümmert fort, denn er war sehr begütert. Jesus aber sprach zu seinen Jüngern: ‚Wahrhaftig, ich sage euch, ein Reicher wird schwer ins Himmelreich eingehen. Weiter sage ich euch: eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Reich Gottes!'" — Hier scheint die Idee des sozialen Ausgleichs laut zu sprechen: die Reichen müssen ihren Reichtum unter die Armen verteilen (der konsumtive Kommunismus). Diese Forderung aber ist nicht als Programmpunkt einer „Realpolitik" der unvermögenden Klasse hingestellt; eher ist es eine religiös-ethische Forderung, gerichtet an den homo oeconomicus: Willst du vollkommen sein, so entsage dem Reichtum, höre auf, homo oeconomicus zu sein!

Die Episode mit dem reichen Jüngling macht den Eindruck, als hätte Jesus das alles im voraus gewußt und wollte nur seinen Jüngern vordemonstrieren, wie schwer es dem Narzißten (dem Reichen) fällt, sein Wesen aufzugeben. Wie das Matthäus 19, 25—26 auch ausgesprochen ist: „Als die Jünger das hörten, sagten sie ganz erstaunt: ‚Wer kann denn gerettet werden?' Jesus sah sie an und sagte: ‚Nach menschlichem Vermögen ist das unmöglich, bei Gott ist aber alles möglich.'" D. h. die vollkommene Überwindung des Narzißmus ist eine Aufgabe, die die menschlichen Kräfte übersteigt. Der Drang aber, den Narzißmus zu überwinden (oder wie Schopenhauer in seiner Sprache sich ausdrückt, den Willen zu verneinen), ist im Menschen doch vorhanden, er will unbedingt das „ewige Leben" erlangen, ins „Him-

melreich" kommen. Und darum fühlt sich der Mensch schwach und sündig. Daraus folgt die Notwendigkeit der Tilgung der Sünde auf übernatürlichem (d. h. magischem) Wege: der Gott-Mensch muß auf die Erde kommen und durch seine Märtyrerleiden der sündigen Menschheit das Heil bringen. Christus verkörpert den homo non oeconomicus, bei dem der homo oeconomicus im Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit und Schwäche Zuflucht sucht[141].

Bei den Juden hat die religiöse Feindschaft zur ökonomischen Wirklichkeit die Form der Sabbatheiligung angenommen. Am Sabbattage darf der Fromme nicht nur über das profane Alltagswerk nicht sprechen, sondern sogar auch nicht denken, er verbringt den Sabbat im Gebet und Studium des heiligen Wortes.

Das Christentum fordert ein radikales Aufgeben jeglicher ökonomischen Tätigkeit. Die Menschen sollen wie die Vögel leben, die nicht säen und nicht ernten, die weder Vorratskammer haben, noch Scheunen. Da eine solche Forderung doch undurchführbar ist, so bleibt im Menschen, der auf sie hört, nicht nur ein Gefühl der Sündhaftigkeit, sondern das Bewußtsein der gänzlichen Nutzlosigkeit des Kampfes gegen sie zurück. Das ist die Stimmung, die bekanntlich den Brief an die Römer beherrscht. Das Judentum dagegen ging den mehr realistischen Weg: der Mensch ist nicht imstande, sich seiner narzißstischen Triebe vollständig zu entledigen, auch nicht den ökonomischen Trieb ganz zu ersticken. Er kann aber und soll von Zeit zu Zeit sich besinnen, sich der ökonomischen Alltäglichkeit entreißen und sich in solchen Momenten der Betrachtung höherer Dinge hingeben[142].

Die non-ökonomische Tendenz der Religion führt in der Praxis oft zum Parasitismus: der religiöse „Asket" widmet sich ganz seiner individuellen Vervollkommnung, die Sorge aber um sein leibliches Sein überläßt er der gläubigen Laiengemeinde[143].

Der Mensch ist kein freier Vogel, er kann nicht leben ohne zu säen und zu ernten, ohne in den Scheunen zu sammeln. Die wirksame Lösung des Dilemmas: Oeconomismus — non oeconomismus, ist nur unter der Voraussetzung der Verwirklichung des Sozialismus möglich: die Sorge um das materielle Wohlsein wird der

gesellschaftlichen Organisation übertragen, dadurch wird das Individuum von der Notwendigkeit befreit, sich ganz in den Dienst kleinlicher und kleinmachender Interessen zu stellen. Im Sozialismus haben wir die Synthesis eines realistischen Prinzips mit idealistischen Bestrebungen. — —

Rekapitulation: Der Narzißt ist zwar affektiv in sich selbst eingeschlossen, er ist aber auch gezwungen, sich dem Objekte zuzuwenden, weil er ohne Nahrungsaufnahme den Lebensprozeß nicht unterhalten kann. Die Nahrungssuche ist für den Menschen ohne Arbeit nicht gut möglich. Auf dieser Grundlage entwickelt sich der homo oeconomicus, dessen ganze Aufmerksamkeit auf das Objekt gerichtet ist, aber nur insofern er von ihm „Nutzen" erwartet. Im Besitz einer möglichst großen Menge von Objekten befriedigt der homo oeconomicus sein narzißstisches Streben zur Allmacht. Da in der religiösen Phase die Allmacht nur dem Gotte gehören darf, weist die Religion oft eine non-ökonomische Tendenz auf.

Im Christentum gab sich diese non-ökonomische Tendenz besonders stark kund: der Mensch soll wie ein Vogel Gottes leben, ohne an sein materielles Wohlsein zu denken. Die Unmöglichkeit einer solchen „rigorosen" Forderung wirklich zu entsprechen, erzeugt im Menschen das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und Schwäche. Daraus resultiert wiederum die Notwendigkeit der Tilgung der Sünde auf übernatürliche Weise: Christus nimmt die Sünden der Menschheit auf sich und durch seinen Tod tilgt er sie: Der innere Konflikt wird durch ein religiöses Wunder gelöst. In der Praxis des Lebens aber führt diese Mystik meistens zum Parasitismus: der „konsumtive" Kommunismus der religiösen Asketen tendiert zum Leben auf fremde Rechnung. —

27. Gott bedeutet eine Abspaltung der Allmacht vom Menschen. Ursprünglich schreibt der Mensch sich selbst Allmacht zu, und das ergibt, wie wir oben sahen, den Magismus. Die Gottesreligion besteht aber aus der Überwindung des Magismus. Das sieht man besonders klar in Indien am Beispiel der Gottheit Brahman. Um

das zu begreifen, muß man sich vorher Klarheit verschaffen über die Bedeutung des Wortes und des Namens in der Magie.

Jeder Gegenstand der Umwelt und jede seine von uns unterscheidbare Eigenschaft wird von der Sprache mit einem Worte bezeichnet. Das Wort ist mit dem bezeichneten Gegenstand so fest assoziiert, daß es zu seinem Stellvertreter in unserm Bewußtsein werden kann. Da aber die Magie das Stellvertretende und das Stellvertretene als einander gleichwertig oder identisch betrachtet, so kann sie das Wort zum Zwecke magischer Beeinflussung aufgreifen. Wir sahen z. B. früher, daß die schädigende Magie zu ihrem Zwecke Abbildungen von Menschen, denen ein Übel zugefügt werden soll, benützt. Es ist aber nicht nötig, daß ein solches Abbild wirklich mit dem Abgebildeten äußerliche Ähnlichkeit hat. Um z. B. den Dämon Apophis umzubringen, macht man aus Wachs eine Figur und schreibt den Namen des Dämons darauf, und wirft die Figur ins Feuer[144]. Die Figur, die den Namen Apophis trägt, ist so viel als dieser Dämon selbst.

Im Talmud wird ein uraltes magisches Mittel für einen Totkranken erwähnt, „ihm einen neuen Namen, zumal von heilbringender Bedeutung zu geben — nicht wie eine einfältige Erklärung sagt, um den Todesengel dadurch zu täuschen (der z. B. einen Isaak haben will und nunmehr auf dem Krankenlager einen Eliëser vorfindet), sondern weil mit dem neuen Namen dem Menschen ein neues Wesen gegeben ist und damit neue Lebenskraft[145]“.

Daß das Wort magische Bedeutung besaß, ist auch daraus ersichtlich, daß in den slawischen Sprachen zaubern durch bajati ausgedrückt wird, das stammt von der Sanskritwurzel bha — sprechen[146]. Und im Russischen sagt man von einer wunderschönen Frau, sie sei obajatelna, „bezaubernd“. Bajat' bedeutet aber in der Volkssprache zugleich sprechen. — —

Im religiösen Denken hat das Wort göttliche Bedeutung bekommen. Zur Zeit des Überganges von der biblischen Weltauffassung zur talmudischen (nach der babylonischen Gefangenschaft, vor der Entstehung des Christentums) bekam das von Jahve gesprochene Wort, Memra (מימרא), den Charakter eines agierenden Gottes. In der Übersetzung der Bibel in die aramäische

Sprache (welche damals die Umgangssprache des jüdischen Volkes war), das sogenannte Targum, ist überall, wo der Gott agierend auftritt, an seine Stelle sein Memra getreten. So ist es z. B. Jahves Memra, der die Sprache der Erbauer des babylonischen Turmes in Verwirrung bringt. Oder in einem Midraš (Sagenbuch) wird erzählt, daß als Gott auf dem Berge Sinai den Israeliten die Thora gab, die Rede Jahves (דיבור), sich an jeden einzelnen Israeliten wendete und ihn fragte, ob er die Verpflichtungen, die aus dem Dekalog folgen, auf sich nehmen will. Antwortete der Israelit bejahend, so küßte ihn die „Rede Jahves" auf den Mund[147]. Es leuchtet ein, daß die Rede oder das Wort Jahves hier als ein gleichsam selbständiger Gott agiert.

Besonders klar tritt diese Auffassung im Johannes-Evangelium auf, wie man es gewöhnlich übersetzt. „Im Anfang war das Wort (Logos) und das Wort war bei Gott und das Wort war (selbst) göttlichen Wesens. So war es im Anfang bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden, nichts, was geworden ist, ist ohne es geworden." Das Wort, das bei Gott war, ist selbst zu einem Gott geworden. Das Wort bedeutet das schöpferische Prinzip, die Allmacht Gottes.

Um zu begreifen, warum das Wort eine solche zentrale Stellung in der religiösen und magischen Weltauffassung eingenommen hat, muß man folgendes bedenken: Jede magische Handlung ist eigentlich eine Suggestion. Die einfachste Form der Suggestion ist die verbale, die Wortsuggestion: der Mensch formuliert ausdrücklich und klar den Fluch, den er auf den Kopf seines Feindes schleudert, wie auch den sehnsüchtigen Wunsch, den er an die Gottheit richtet. So entstehen magische Formeln und Gebete[148].

Je mehr die magischen Formeln ihr Ziel erreichen, d. h. je mehr die Suggestionen sich als wirksam zeigen, desto stärker muß der Glaube an die magische Kraft des Wortes werden. Zuletzt identifiziert man das Wort mit der Magie oder mit der Allmacht schlechthin; das Wort wird zur Magie und Allmacht kat exochen.

Auf dieser Stufe entsteht, wie zu vermuten ist, das indische Brahman, zu dessen näheren Betrachtung wir jetzt übergehen wollen.

28. Welche Bedeutung der Brahmanismus dem Namen beilegt, ist aus folgendem ersichtlich: Śatapatha Brâhmana XI, 23 heißt es: „Brahman wahrlich war dies (All) im Anfang. Das erschuf die Götter. Als es die Götter erschaffen, ließ es sie diese Welten besteigen . . . Das Brahman selbst aber ging zur jenseitigen Sphäre. Zur jenseitigen Sphäre gegangen, dachte es: ‚wie kann ich wohl zurück und in diese Welten hinabgelangen?' Da gelangte es durch zweierlei zurück und in sie hinab, durch Gestalt und durch Namen . . .[149]." — „Namen und Gestalt" — regelmäßig in dieser Reihenfolge — bilden ein stehendes Paar; so erscheinen sie schon in der ältesten Literatur . . . Gleich der Gestalt eines Dinges ist auch sein Name ein reales, höchst bedeutsames Element seines Wesens. Als solches bewährt es sich beständig in der Verwendung, die er im Zauber findet. Ähnlich wie es im israelitischen Schöpfungsbericht nicht genug ist, daß die Dinge erschaffen werden, sondern sie auch ihren Namen bekommen müssen, geht darum an unserer Stelle der Schöpfer in die Welt ein, dem Ungestalteten, Unbenannten neben der Gestalt auch den Namen bringend[150].

Der Name, den man einem Ding gibt, ist ebenso wichtig, wie seine Gestalt. Noch mehr, der Name kann (magisch) das Ding vertreten. So mußte der Name eine bedeutende Rolle in der Magie spielen, dort eine hohe Stelle einnehmen. Wie der primitive Mensch sich fürchtet, sich abbilden zu lassen, ebenso fürchtet er sich bekanntlich, seinen wahren Namen zu offenbaren. —

Was bedeutet aber das Wort Brahman? Ursprünglich das heilige Vedawort im Unterschiede vom profanen Worte; diesem Vedaworte schrieb man eine heilig-unheimliche Kraft zu[151].

„Das Wort (Brahman) scheint mit dem irischen bricht (Zauber, Zauberspruch) verwandt. In vorhistorischer Zeit muß es ein mit brahman eng verwandtes und gleichbedeutendes Nomen bṛh gegeben haben, wie aus dem Götternamen Bṛhaspati = Brahmanaspati („Herr des bṛh, resp. des brahman") geschlossen werden kann[152]."

Das heilige Vedawort oder richtiger die diesem Worte eignende Magie, Brahman, wird in späteren Zeiten eine allmächtige Gottheit. Es ist derselbe Prozeß, der das Wort Jahves in einen Gott verwan-

delt. D. h. der Mensch verleiht der Allmacht, die er selbst ursprünglich besaß (z. B. im Akte der verbalen Suggestion) ein ideales Dasein.

Brahman, die allmächtige Gottheit, hat die Welt erschaffen und ist in diese Welt selbst eingegangen als Gestalt und Namen. Das Unpersönlich-Schöpferische offenbart sich empirisch als die Masse der individuellen einzelnen Dinge, von denen jedes seine Gestalt und seinen Namen hat.

29. Früher war gezeigt, wie das biblische schöpferische Prinzip Ru$_a$ch in den Leib eingehend, ihn in ein N$_e$f$_e$š, d. h. in eine lebendige Individualität verwandelte. Wenn die Ru$_a$ch den Leib endgültig verläßt, existiert N$_e$f$_e$š nicht mehr. Diese Beziehung von Ru$_a$ch und N$_e$f$_e$š involviert implicite den Gedanken, daß die Individualität keine selbständige Bedeutung besitzt: sie ist nur eine (räumlich-zeitliche) Manifestation des ewigen, unbegrenzten, unpersönlichen, schöpferischen Prinzips.

Dieser Gedanke tritt uns klar entgegen, Kaushetaki-Upanishad 1, 6, wo die abgeschiedene Seele vor das Ruhebett des Brahman tritt und von diesem examiniert wird: „Wer bist du?" Die abgeschiedene Seele antwortet: „Jahreszeit bin ich, jahreszeitentsprossen bin ich, aus dem Äther als Wiege geboren, als Same des Weibes, als Kraft des Jahres, als eines jeglichen Wesens Selbst. Eines jeglichen Wesens Selbst bist du; und was du bist, das bin ich."

Das Individuum identifiziert sich mit dem schöpferischen Prinzip der Welt. Wie das auch Bṛhad-âranyaka-upan. 3, 17, 15, ausgesprochen ist: „Der in allen Wesen wohnend von allen Wesen verschieden ist, den alle Wesen nicht kennen, dessen Leib alle Wesen sind, der alle Wesen innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche."

Jeder einzelne Âtman in seinem schrankenlosen (dem Narzißten eigentümlichen) *Expansivbestreben* verwandelt sich in das universelle Âtman = Brahman. Ist aber jeder Âtman identisch mit dem schöpferischen Prinzip der Welt, so *ist die Mehrheit der Selbste eine bloße Illusion*[153].

Das wird noch klarer, wenn man zum Ausgangspunkt, nämlich zum Narzißmus sich wieder wendet. Mit dem Narzißmus ist das

Bewußtsein der Allmacht verbunden. Eine fernere Eigentümlichkeit des Narzißten ist aber die, daß er sich selbst zu Maßstab aller Dinge nimmt. Der Narzißt kann die andern nicht anders denken, als sich selbst ähnlich, er muß somit ihnen auch eine Allmacht zuschreiben, wie sich selbst. Auf dieser Eigentümlichkeit beruht eigentlich die Wirksamkeit der Magie: jeder verfällt leicht der magischen Einwirkung des andern, weil er ernst an die eigene magische Macht glaubt und per Analogie dem andern eine eben solche Macht zutraut[154].

Aber die Allmacht läßt ihrer inneren Natur nach keine zweite neben sich zu. Denn wäre das der Fall, so wäre doch die eine Allmacht durch die Existenz der andern in ihrer Offenbarung gehemmt und begrenzt und wäre streng genommen keine Allmacht mehr. Somit kann die Allmacht nur Eine sein. Die innere logische Entwicklung zwingt das allmächtige Ich sich mit der einen Allmacht zu identifizieren. Damit wird der Boden genommen unter den Füßen der einzelnen (räumlich und zeitlich) begrenzten, sich allmächtig wähnenden Individualität, die nun als eine Illusion (Mâyâ) erklärt wird[155].

Anfänglich hat der narzißstische Mensch sich selbst zum Schöpfer der Welt proklamiert: Das ist der ursprüngliche Sinn der Âtman-Lehre. Später wurde die schöpferische Kraft als Gottheit aufgefaßt (die Projektion der Allmacht nach außen), so entstand die Vorstellung vom höchsten Âtman (= Brahman), dem „inneren Selbst aller Wesen". Der höchste Âtman ist in allen Wesen gegenwärtig, wie der Weltraum in allen Töpfen gegenwärtig ist (wo auch der vom Topfe begrenzte Raum „zergeht", wenn der Topf zugrunde geht). Das Ich-Bewußtsein ist somit ein Wahn, eine haltlose Verwirrung, eine Selbsttäuschung des Gottes (wie es der indische Philosoph Gaudapâda in Mandukya-Karika 2, 16, 12 sagt):

„Durch Selbsttäuschung der Gott Âtman
Stellt sein Selbst durch sich selber vor . . .[156]."

Das heißt, das sich allmächtig wähnende Ich kommt zur Ernüchterung und die Allmacht dem Gotte abtretend, erklärt es sich selbst für eine Null.

Die indische Gottheit Âtman-Brahman zeigt uns, wie zugrunde des Gottes die magische Idee liegt und wie die Entfaltung der Gottesvorstellung mit der Überwindung des Narzißmus verbunden ist. Die konsequente Entwicklung der Lehre vom Brahman führt zur Verneinung der selbständigen Bedeutung der Individualität: An Stelle des allmächtigen Individuums der magischen Periode tritt das unpersönliche Prinzip der Allmacht. — —

Das gemeinsame Element von Religion und Magie ist die Idee der Allmacht, geboren in der Atmosphäre des Narzißmus. Der sich bejahende Narzißmus legt die Allmacht dem Menschen bei (die primitive Magie). In der Phase der Überwindung des Narzißmus spaltet sich die Allmacht vom Menschen ab und bekommt eine ideale Existenz. Die Allmacht, individueller Züge entkleidet, nicht mehr mit einer empirischen Persönlichkeit verbunden, das ist die Gottheit.

30. Auf der Stufe des magischen Denkens ist alles Seiende gleichsam der Willkür des Individuums unterworfen: wenn das allmächtige Individuum dies oder jenes tut, dies oder jenes Wort ausspricht, muß die es umgebende Welt diese oder jene Veränderung erleiden, gemäß der bestimmten Tendenz, die in der magischen Formel sich kundgibt.

Auf religiöser Stufe ist die Allmacht dem Gotte abgetreten, das Weltgeschehen hängt nicht mehr von der Willkür des Individuums ab. Alles was im Himmel und auf der Erde geschieht, ist eine Offenbarung des ewigen schöpferischen Prinzips (die Idee des unpersönlichen Gottes). Dort, wo es keine individuelle Willkür gibt, dort herrscht das Gesetz. Denn was ist Gesetz? Doch nur die Anerkennung der Herrschaft eines übermenschlichen oder überindividuellen Prinzips, die Anerkennung der eigenen menschlichen Nichtigkeit[157].

Diese Seite der Religion kommt im Worte Rta, das oft im Veda anzutreffen ist, zum Ausdruck; im Zend-avest entspricht dem das Wort Asha. Diese beiden Worte stammen vom alt-arischen Arta. Die Wurzel ar bedeutet gehen oder vielmehr, seinen Weg innehalten. Davon Ṛta = die geordnete Bewegung (der Sonne und aller

Himmelskörper)[158]. So heißt es z. B. Rig Veda, 12, 4, 3, von der Morgenröte: „Sie geht den Pfad Ṛtas, den richtigen Pfad, als ob sie die Gegend zuvor kennengelernt habe, verfehlt sie sie nie[159]." Oder es heißt: Die weltordnenden Väter „haben nach dem Ṛta die Sonne am Himmel emporgeführt", die selbst „das helle, sichtbare Antlitz des Ṛta ist". „Um den Himmel läuft das zwölfspeichige Rad des Ṛta, das nie alt wird — das Jahr[160]."

Es herrscht im Weltall Ordnung und strenge Gesetzmäßigkeit. Diesen Gedanken spricht der Veda so aus, indem er sagt: „Alles was geschieht, geht den Weg des Ṛta", d. h. unterwirft sich dem ewigen unabänderlichen Gesetze. Ṛta hat den Charakter eines unpersönlichen Gottes; oder richtiger, in diesem Begriffe erscheint die Gottheit naturalisiert[161].

„Und wenn die Menschen überall geneigt sind, ihr höchstes Wesen ‚Himmel' zu nennen, so liegt das wohl nicht zum kleinsten Teile auch darin begründet, daß gerade am Himmel sich jene Ordnung der Welt, die Stetigkeit in den Erscheinungen der Natur am eindrucksvollsten offenbart[162]."

Schon auf sehr früher Stufe bemerkt der Mensch die Ordnung, die im Weltall herrscht. Die Sonne geht auf und geht unter, tagtäglich geht sie ihren Weg wie in vorgeschriebener Ordnung; und so auch die übrigen Naturerscheinungen. In diesem Bewußtsein der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, in der Anerkennung des Ṛta, des „deus sive natura", erblicken wir den letzten Schritt auf dem Wege der Überwindung des Narzißmus.

Der allmächtige Zauberer tritt seine Stelle dem Gotte ab, — dieser aber löst sich dann in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit auf, die das Weltall beherrscht.

31. Wir sahen, daß in der Frage, wie sich Religion und Magie zueinander verhalten, zwei entgegengesetzte Meinungen unter den Gelehrten herrschen: die einen sagen: Das Wesen der Religion ist im Kulte zu suchen; der Kultus aber ist seinem ursprünglichen Sinne nach ein magischer Akt. Die anderen widersprechen dem und sagen: Die Stimmung des religiösen Menschen unterscheidet sich sehr erheblich von derjenigen des Zaubernden; jener unterwirft

sich unter den Willen Gottes, dieser aber ist bestrebt den Gott unter seinen eigenen Willen zu zwingen. Wir suchten nun zu zeigen, daß diese beiden auf den ersten Blick so unvereinbar scheinenden Auffassungen leicht in Einklang miteinander zu bringen sind, da sie nur zwei verschiedene Phasen in der Entwicklung der Allmachtidee spiegeln: in der ersten Phase des sich bejahenden Narzißmus schreibt der Mensch sich selbst die Allmacht zu, dann betrachtet er die Welt magisch; in der zweiten Phase, in der religiösen, wo der Narzißmus überwunden ist, idealisiert der Mensch die Allmacht und verehrt sie als Gott. Will man nun die geschichtliche Wirklichkeit mit Hilfe unseres Schemas möglichst vollkommen erfassen, so muß man noch eine „Zwischenphase" annehmen, wo der Mensch zwar die Idee Gottes bereits besitzt, dennoch mit magischen Mitteln weiter operiert, stellt aber den magischen Apparat unter den Schutz und die Autorität des Gottes. Der größte Teil der religiösen Gebräuche, so wie sie von der großen Masse der Gläubigen aufgefaßt werden, gehört in diese Kategorie: es ist ein Zwischending zwischen reiner Religion und reiner Magie[163].

Als Beispiel für unsere „Zwischenphase" wollen wir das heilige Abendmahl, wie es in der griechischen und in der römischen Kirche verstanden wird, anführen. Bekanntlich bezieht sich diese Zeremonie auf das letzte Passahfest, das Jesus mit seinen Jüngern zusammen gefeiert hatte. Die evangelische Erzählung lautet, Markus 14, 22—25: „Während des Essens nahm Jesus Brot, sprach ein Gebet, zerbrach das Brot und gab es den Jüngern mit den Worten: ‚Nehmet, das ist mein Leib.' Und er nahm den Becher, sprach ein Gebet, gab ihn ihnen, und sie tranken alle daraus. Und er sprach zu ihnen: ‚Das ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird. Wahrhaftig, ich sage euch: ich werde von dem Gewächs des Weines nicht mehr trinken, bis ich es neu trinke im Reiche Gottes.' " In dieser Formel wird also behauptet, „daß die Elemente (= das Brot und der Wein) der Leib und das Blut Christi seien. Neben der irdischen Speise hatte man demnach noch eine pneumatische, himmlische Speise, Leib und Blut Christi, deren Trägerin und Übermittlerin die irdische Speise war[164]".

Will man auf dem Boden nüchterner Betrachtung bleiben, so

kann man sich folgendes Bild als wahrscheinlichen historischen Hintergrund der Abendmahllegende entwerfen. Jesus hat vermutlich bei Gelegenheit eines Trunkes Wein, „dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß er nunmehr von den Seinen getrennt werde, zugleich aber — darauf ruht der Nachdruck — der frohen Gewißheit, daß er mit ihnen wieder vereinigt werde im Reiche Gottes". Nach der evangelischen Erzählung hatte Jesus Brot genommen, den Segen bzw. das Dankgebet darüber gesprochen und den Jüngern gegeben, d. h. es unter den Jüngern verteilt. „In diesem Verfahren lag nichts Auffallendes. Der jüdische Hausvater sprach zu Beginn der Mahlzeit das Dankgebet für das Brot und — wenn er vorhanden war — den Wein. Jesus nahm damit also nur die Funktionen des Hausvaters vor, der er im Kreise der Seinen war[165]." Die Ahnung der nahen Katastrophe legte auf das letzte Abendmahl im Kreise der Jünger eine Abschiedsstimmung. „Er ist nicht unterlegen in seinem Ringen um den Glauben an seinen Gott und sein Werk, er ist der frohen Hoffnung gewiß, daß er im Reiche des Vaters dereinst mit den Seinen vereint sein wird[166]."

Es ist begreiflich, daß die Gemeinden der Nachfolger Christi bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten sich des Märtyrers erinnern und seine Anwesenheit unter ihnen gewissermaßen als unmittelbar gegeben erleben mußten. Unter solchen Umständen wurde das Brot und der Wein, die man genoß, zu etwas, was an Jesus erinnerte, was die Gedanken an ihn belebte und vielleicht auch bei einzelnen besonders dazu Disponierten das Halluzinieren seiner Gegenwart bewirkte. Ein innerer Zustand wurde nach außen projiziert: der gedachte (und ersehnte) Christus befand sich nun unter seinen Jüngern. Die Handlung, das Abendmahl, das an ihn Erinnernde, wurde zum magischen Mittel, die Anwesenheit Christi zu bewirken.

Nach magischer Auffassung gestaltet das aktuelle Prinzip (oder animistisch gesprochen der „Geist") aus den Elementen der toten Natur den lebendigen Leib. Für diesen Standpunkt verwandelt sich die symbolisch-dramatische Handlung in etwas, was nun zu der Transformationstheorie führt (in der morgenländischen Kirche). Man denkt sich in dem Abendmahl den wirklichen Leib des von der Jungfrau Geborenen. „Wie durch die Verdauung die

Nahrung in den Leib übergeht, eine Umsetzung erfährt, so geht im Abendmahl vermittels der Herabrufung des heiligen Geistes das Brot in den Leib Christi über. Hatte der vom heiligen Geist aus der Jungfrau gebildete Leib des auf Erden wandelnden Christus das Brot, das er genoß, in seinen heiligen Leib umgewandelt, so vollzieht sich nun dasselbe wiederum vermittels des heiligen Geistes mit dem Brot des Abendmahls[167]." Die magische Handlung des Abendmahls bekommt jetzt eine neue Bedeutung: dadurch vereinigt sich der Einzelne mit seinem Gott, indem er ihn (symbolisch) verspeist.

Eine gewisse Modifikation dieser Ansicht ist diejenige der römisch-katholischen Kirche. Die „leibliche Gegenwart Christi" im Abendmahl wird nicht erst durch die Umsetzung des Brotes und Weines im Prozesse der Verdauung bewirkt, sondern durch die heiligen Handlungen des Priesters, durch die „Weihung". Das Brot „ist" der Leib Christi. „Der Genuß des Fleisches und Blutes Christi bewirkt eine substanzielle Vereinigung mit Christi, wodurch das Sterbliche an uns unsterblich wird[168]."

Nach der römisch-katholischen Auffassung ist das Abendmahl eine Darbringung des Leibes und Blutes Christi, eine Opferung also. Es wird im Abendmahl das Märtyrertum Jesu wiederholt, das Abendmahl ist darum „als real-konkrete Vergegenwärtigung der auf Kalvarienberg vollbrachten Erlösungstat" zu betrachten[169].

In beiden Auffassungen hat der Ritus des heiligen Abendmahls aufgehört eine bloß symbolische Handlung zu sein, was er noch für Tertulian und Augustinus war[170], er hat sich vielmehr in eine magische Handlung verwandelt, die die Vereinigung des Menschen mit Gott oder die Verwandlung des Sterblichen am Menschen in das Unsterbliche anstrebt.

Der Tod Christi ist, wie oben gezeigt, magisch aufzufassen: ursprünglich ein Mittel die erschöpften Kräfte der Natur neu zu beleben (nach der magischen Formel: Der Tod eine Voraussetzung des Lebens), dann, in ethischer Umdeutung, ein Mittel, die menschlichen Sünden zu vertilgen und dadurch die Geburt des von allen Sünden reinen Menschen zu bewirken. Im Ritus des Genusses von Brot und Wein wird nun diese Magie wiederholt: indem der

Mensch seinen Gott (symbolisch) verspeist, wird er selbst zu diesem sterbenden und wieder auferstehenden Gott. Der Mensch handelt hier magisch, aber seine Magie ist in das System der religiösen Ideen eingereiht. — —

Denselben Charakter trägt auch die Taufe. Wir haben früher darauf hingewiesen, daß dem Primitiven der Untergang und Aufgang der Sonne als Tod und Wiedergeburt erscheinen. Die ersten größeren Siedlungen der Menschen wurden doch an großen Wassern (am Tigris und Euphrat, am Nil, an großen Seen) gegründet. Scheinbar verschwand abends die Sonne in der großen Wassermasse, um am nächsten Morgen aus dieser Masse wieder aufzutauchen. Darum stellen sich die alten Ägypter den Sonnengott Rê in seiner Barke den Himmelsozean befahrend vor. Aus demselben Grunde wahrscheinlich identifizieren auch die Cora und die Huichol (Mexiko) den dunklen Himmel mit Wasser. „In den Coragesängen begegnen wir öfters dem Worte tikante, ‚am Orte der Nacht', ‚am Orte des Wassers'." „Der Huichol nennt die Regenzeit in den Gesängen watikari, ‚ihre (der Götter) Nacht'[171]." Das Wasser, mit der Dunkelheit der Nacht identifiziert (als die Sonne verschlingend), erscheint als Todesreich und zugleich als mütterlicher Schoß. Z. B.: „Wichtig und zum Teil im ganzen Gebirge bekannte Kultstätte der Wadschagga sind viele Teiche. Das sind in der Regel nicht Teiche in unserem Sinne, sondern bassinartige Vertiefungen eines Flußbettes, wo das brausende Bergwasser für einen Augenblick zur Ruhe kommt . . . Diese Teiche gelten als die natürlichen Eingangspforten ins Totenreich[172]." Andererseits aber ist das Wasser mythologisch der Ursprungsort der Kinder. „In Köln werden die Kinder aus dem Brunnen der St. Kunibertskirche geholt. Dort sitzen sie um die Mutter Gottes herum, welche ihnen Brei gibt und mit ihnen spielt . . . In Jugenheim an der Bergstraße sitzt Maria mit Johannes im Brunnen, geigt den darin befindlichen Kindern und spielt mit ihnen[173]." In einem altägyptischen Hymnus lautet es vom Sonnengotte Rê: „. . . Das ist Rê, Harachte, der göttliche Jüngling . . ., der aus dem Wasser hervorging und sich aus dem Nu (Ozean) herauszog . . .[174]."

Dieser Ideenkomplex liegt auch der christlichen Taufe zugrunde,

nur wiederum ethisch umgedeutet. Der sündige Mensch muß sterben, um als sündlos wiedergeboren zu werden. Das läßt sich mit Hilfe der magischen Handlung der Taufe im Wasser erreichen. Wie es Markus I, 4—5 heißt: „trat Johannes der Täufer in der Wüste auf und verkündete eine Taufe der Buße zur Sündenvergebung. Es zog ganz Judäa zu ihm heraus und alle Einwohner von Jerusalem, sie ließen sich von ihm taufen im Jordanfluß, indem sie ihre Sünden bekannten". D. h. die Sünder stiegen ins Wasser (Tod) und kamen von dort wieder heraus als (moralisch) Wiedergeborene.

Die Wassertaufe, durch die der einzelne in die religiöse Gemeinschaft aufgenommen und Genosse der göttlichen Auferstehung wird[175], ist ein magischer Akt, nur unter die Autorität Gottes gestellt.

32. Wie es scheint, führt die von uns aufgezeigte Zwischenphase dazu, daß manche Forscher bedenklich werden und in Zweifel geraten, ob wirklich das Wesen der Religion in der Überwindung des Magismus bestehe. Solchen Forschern kommt es vor, daß die Scheidungslinie zwischen Religion und Nicht-Religion zum Teil auch durch das Gebiet der Magie gehen kann: sie sind der Meinung, daß die Magie nicht immer als Gegensatz zur Religion auftritt. So denkt auch z. B. der Upsaler Theologe Natan Söderblom. Er sagt: „Was wir Religion und was wir Magie oder Zauberei nennen, geht in der Welt der primitiven Gesellschaft ineinander über, wie auch unsere Unterscheidung von Frömmigkeit und Moral, Wissenschaft und Technik der primitiven Auffassung fremd ist[176]." Diese Behauptung hat natürlich an und für sich recht. Man darf nur ihre Bedeutung nicht überschätzen. Die Religion des Gottes ist aus der früheren Magie herausgewachsen, wie ein Baum aus dem Samen, der in den Boden getan war, herauswächst. *Jede Entwicklung ist zu gleicher Zeit Bejahung und Verneinung, Setzen von Etwas und seine Überwindung zugleich.* Es seien z. B. A, B, C, . . . sukzessive Phasen; es leuchtet ein, daß sie in erster Linie *verschieden* voneinander sein müssen, sonst wären sie nicht *Phasen* eines Entwicklungsprozesses; ferner leuchtet es ebenfalls ein, daß die verschie-

denen Phasen doch in etwas nicht verschieden von einander sein müssen, sonst wären sie nicht Phasen desselben Prozesses. Religion, aus Magie stammend, unterscheidet sich von ihr, ist ihr aber verwandt; sie enthält darum auch Elemente, von denen es manchmal schwer zu sagen ist, ob sie mehr Züge des Magischen oder des Religiösen an sich tragen. Im Prinzip aber ist es nicht schwer und der begrifflichen Klarheit wegen notwendig, diesen Unterschied durchzuführen.

Unser Standpunkt vom Wesen der Religion kann als ein evolutionistischer verstanden werden. Nun sucht man manchmal, insbesondere von theologischer Seite, den Evolutionismus als eine gewissermaßen plumpe Auffassung zu diskreditieren. Es gibt, so versichert man uns, kein sich allmählich Entwickeln aus dem einen Qualitativen in ein anderes, denn das eine Qualitative kann doch nicht zu etwas anderem werden. „Ich kann von einem Gefühl zum anderen übergehen, und zwar in unmerklichem, gradweisem Übergange, indem das Gefühl x allmählich abklingt, im gleichen Grade aber das mitangeregte Gefühl y zunimmt und sich verstärkt. Was hier ‚übergeht' ist in Wahrheit nicht das Gefühl selber. Nicht dieses ändert allmählich seine Qualität oder ‚entwickelt' sich, d. h. in Wahrheit verwandelt sich in ein ganz anderes, sondern ich gehe über, nämlich von einem Gefühle zu einem anderen im Wechsel meiner Zustände, durch gradweises Abnehmen des einen, und Zunehmen des anderen. Ein ‚Übergehen' des Gefühles in ein anderes wäre eine reelle ‚Verwandlung', wäre psychologische Alchimie und Goldmacherei[177]."

Durch metaphysische und erkenntnistheoretische Spitzfindigkeiten hat man noch keine historische oder naturwissenschaftliche Tatsache aus der Welt geschafft. „Entwicklung" ist zwar unmöglich, aber der Baum entwickelt sich doch aus dem Keime, das eine Qualitative aus dem anderen. Ebenso kann sich Liebe in Haß und auch umgekehrt verwandeln. Jedenfalls läßt unser kritischer Autor ein „Wechsel der Zustände" im Ich zu. Und mit diesem Wechsel der Zustände im Ich läßt sich unsere Evolution von der Magie zur Religion einwandfrei beschreiben. „Ich" entwickle mich, bin ursprünglich narzißstisch und wähne mich allmächtig, überwinde

dann den Narzißmus und beuge mich vor der Allmacht, die ich mir jetzt als etwas außer oder über mich stehend denke. Zugegeben, nicht der magische Gedanke verwandelt sich ganz unmittelbar in den religiösen. Aber indem „ich" mich verwandle (d. h. indem meine Zustände wechseln), gehe ich von der magischen Weltauffassung zur religiösen über. Und indem wir den Wechsel der Zustände im Ich in den ihm entsprechenden Geistesproduktionen und ihrer Reihenfolge wiedererkennen, sprechen wir in bildlichem und übertragenem Sinne von der Evolution dieser Produktionen selbst. Und der oben zitierte strenge Kritiker muß selber zugeben: „Der geschichtliche Vorgang selber, den die Evolutionisten konstruieren, nämlich das allmähliche nacheinander Eintreten der verschiedenen Gefühlsmomente in geschichtlicher Reihenfolge und diese Reihenfolge selber, kann dabei völlig richtig rekonstruiert sein[178]." Wir können also ruhig schlafen, der evolutionistische Standpunkt vom Wesen der Religion braucht nicht unbedingt falsch zu sein.

33. Wir kehren jetzt zu Natan Söderblom zurück. Da er nicht die Religion als die Überwindung des Magismus zu betrachten vermag, so sucht er das Wesen der Religion nicht, wie es andere Forscher tun, in ihrem Gegensatz und Feindschaft zur Magie. Vielmehr meint er, das Wesen der Religion liege in der Idee des „Heiligen". Er sagt: „So wichtig auch der Gottesglaube nebst der Gottesverehrung für die Religion ist, so gibt es doch . . . ein noch bedeutungsvolleres Kriterium für das Wesen der Religion, nämlich der Unterschied zwischen ‚heilig' und ‚profan' . . . Es kann wirkliche Frömmigkeit geben, ohne einen ausgebildeten Gottesglauben und Kultus. Aber es gibt keine Frömmigkeit, die diesen Namen verdient, ohne die Vorstellung vom Heiligen. Fromm ist der, für den es etwas Heiliges gibt." „Heilig und göttlich oder Gott zugehörig werden synonyme Begriffe[179]."

Das von Söderblom eingeführte Kriterium fließt aus der Stimmung der sogenannten „liberalen Theologie". Der Protestantismus, insbesondere seine auf kultureller Höhe stehenden Schichten, haben sich allmählich vom äußeren Kultus emanzipiert, und können nicht mehr das Wesen der Religion in ihrer zeremoniellen Seite erblicken. Für ganz radikale Elemente ist sogar Christus nicht unbedingt als

Gott zu denken, es genügt, in ihm die einzigartige moralische Persönlichkeit zu sehen, die durch ihren bezaubernden einnehmenden Einfluß eine große Bewegung erzeugte, die sich den größten Teil der Welt eroberte. Ein solcher Anhänger der Lehre Christi sieht in ihm nur den ideal veranlagten Menschen, die Verkörperung des Ideals, und der Gedanke an ihn verhilft ihm, sich an eine höhere Stufe moralischer Vollkommenheit zu heben. Vom Standpunkte eines solchen Christentums läßt sich das Wesen der Religion nicht gut als Ritus oder Kult betrachten; das Wesen der Frömmigkeit ist dann charakterisiert dadurch, was der Mensch für sich als „heilig" betrachtet[180].

Betrachten wir aber näher den ursprünglichen (nicht den späteren) Sinn des Wortes „heilig", so überzeugen wir uns bald, daß das Kriterium Söderbloms nichts Neues bringt. Was ist heilig? Söderblom selbst meint: „. . . ‚heilig' heißt ursprünglich Tabu und gibt etwas an, das nicht leicht zu nehmen, sondern krafterfüllt ist[181]." Der Begriff „heilig" ist hier zurückgeführt oder sogar identifiziert mit dem Begriff tabu. Wir wollen jetzt zusehen, was tabu bedeutet.

Unter tabu versteht man in Polynesien ein Verbot: das Individuum wird gewissermaßen Beschränkungen unterstellt in dem Sinne, daß es mit Personen und Gegenständen, die tabu sind, nicht in Berührung kommen darf. Denn tabu ist als „Bezeichnung der negativen Wirkung der Macht als gefährlich und verboten benutzt[182]". „. . . das Tabu geht von einer Person, einem Gegenstande oder sonst einem Begriffe aus, die heilig bzw. von magischen Kräften derart erfüllt sind, daß sie nicht in gewöhnlicher Weise gehandhabt werden können und vermieden werden müssen." D. h. tabu ist alles, was dem alltäglichen Gebrauch entzogen ist, weil es, wie es scheint, eine große magische Gefahr in sich birgt.

Die Dajak auf Borneo bezeichnen alles, was den Charakter eines religiösen Verbotes hat, als lali. „Das Wort lali hat die gleiche Bedeutung wie das polynesische tabu . . . Die Dajak legen dem lali einen doppelten Sinn bei: das eine Mal bedeutet es ‚verboten' im allgemeinen, so wird z. B. beim Tode eines Häuptlings die Nie-

derlassung und der Flußlauf für lali erklärt, d. h. sie dürfen von keinem Fremden betreten werden; ferner ist es lali, zu bestimmten Zeiten etwas Bestimmtes zu essen, zu tun, zu sagen. Das andere Mal wird lali in dem Sinne von ‚geweiht' gebraucht, z. B. ‚Luäa lali' = ‚geweihtes Reisfeld', das nur für religiöse Zwecke benutzt werden darf; ‚haung lali' = ‚geweihter Hut', der nur bei religiösen Zeremonien aufgesetzt werden darf usf.[183]." — Das, was in entwickelten differentierten Sprachen in zwei Begriffe: verboten und heilig, defendu et sacré, gespalten ist, drückt der Dajak in dem einen Worte lali aus.

Um den Begriff lali besser zu erfassen, verweilen wir noch beim Falle des Todes, wo, wie wir gesehen, bei den Dajak der ganze Ort lali erklärt wird. Es scheint, daß dem Primitiven der Tod von einer Mystik des Entsetzens umgeben ist. Nieuwenhuis beobachtete einmal, wie die Männer, „sogleich nach des Häuptlings Verscheiden ihre Schwerter gezogen und begannen mit ihnen, um die bösen Geister zu verjagen, heftig erregt in der Luft herumzufuchteln oder auf Wänden und Pfosten loszuschlagen[184]". Bei vielen Völkern ist jeder Todesfall von Gebräuchen und Handlungen begleitet, die nur vom Standpunkte einer Mystik des Entsetzens begreiflich werden. Prinz v. Wied, der Brasilien am Anfang des vorigen Jahrhunderts bereiste, erzählt von den wilden Botokuden: „. . . sie die Wohnungen nie mehr gebrauchen, worin Tote begraben liegen." Ebenso erzählt er von den weißen Einwohnern Brasiliens: „Der gemeine Brasilianer übernachtet nicht gern an einem Orte, wo ein Toter begraben liegt, denn die Furcht vor Geistern ist unter diesen rohen Menschen noch sehr wirksam . . .[185]." Spieß erzählt von den Togonegern, daß „stirbt der Besitzer einer Hütte, diese von allen Angehörigen verlassen, niemals wieder bezogen, sondern dem Verfall preisgegeben wird[186]". Vom mittleren Kamerun wird berichtet: „Jeder Todesfall ist ein schreckhaftes und trauriges Ereignis für die ganze Familie . . . Am Todestage wird von den Angehörigen nichts gegessen[187]." Liegt bei den Eskimos jemand im Sterben, so wird er von allen, sogar von nächsten Verwandten vollständig verlassen. Ist der Tod eingetreten, so verhängt der Ankut (Priester) „über die nächsten Verwandten des Verstorbenen einen sogenannten

Tarbu, d. h. eine Zeit von je nach Umständen der näheren oder weiteren Verwandtschaft von acht Tagen bis zu einem Monat . . ., welche die betreffenden in ihrer jeweiligen Behausung . . . zubringen müssen[188]". Auch auf Sumatra dieselbe Beziehung zum Tod: „Am liebsten geht der Geist (des Verstorbenen) natürlich in das Haus des Verstorbenen, deshalb wohnen die Leute nicht gern in einem Haus, wo einer sein Leben ausgehaucht hat . . ." „Alles, was Beziehung zum Tode hat, ist zu meiden. Darum geht man nicht gern über einen Begräbnisplatz." „Reis, der in einem Hause gelegen hat, wo jemand gestorben ist, darf nicht zur Saat benützt werden, er würde nicht aufgehen." — Wie gefährlich alles erscheint, was irgendwie mit dem Tod in Berührung war, ersieht man auch aus folgenden schlesischen Bräuchen: „Das Wasser, womit eine Leiche gewaschen worden ist, muß nebst den Gefäßen an einen Ort vergraben werden, wo niemand darüber schreiten kann, es verursacht sonst abzehrende Krankheiten." „Der Kamm, mit dem die Leiche gekämmt, das Tuch, womit sie abgewischt, das Rasiermesser u. dgl. müssen mit in den Sarg gelegt werden, sonst werden diese Dinge den Lebenden verderblich[189]." Aus demselben Grunde, der Scheu vor allem, was mit dem Tode zusammenhängt, und der Notwendigkeit darum es zu tabuieren, kommen, wie es scheint, in Schlesien häufig besondere T o t e n w e g e, die von einem entfernten Orte nach dem Pfarrdorf führen, vor[190].

Aus den angeführten Beispielen sieht man ein, daß dem primitiven Menschen der Tod als eine böse Magie sich darstellt. Der Sinn des lali der Dajaken beim Tode eines Menschen klärt sich auf durch das turbu der Eskimos: lali (wie tarbu) ist ein Mittel, die magische Gefahr des Todes abzuwehren, indem man den Ort, wo diese Gefahr vorhanden ist, isoliert[191]. Bei den Dajak ist lali so formuliert, als sei diese Schutzmaßregel gegen die Fremden, die in das Dorf kommen, gerichtet, um die Einheimischen gegen die schädliche Einwirkung zu schützen. Dagegen hat tarbu bei den Eskimos den Charakter eines Schutzes aller anderen gegen den schädlichen Einfluß der Verwandten des Verstorbenen, die in unmittelbarer Berührung mit dem Tode standen (da es ihre Pflicht ist, den Toten zu begraben). Der Unterschied ist aber nicht so groß, wie es auf den

ersten Blick scheint: Es ist erstens zu beachten, daß die Fremden, die sich einem Dorfe nähern, doch nicht wissen können, daß dort ein Todesfall vorgekommen sei; darum muß es Pflicht der Einheimischen sein, das in allgemein verständlicher Weise kundzutun (auf Borneo geschieht das mit Hilfe eines Seils, das man über den Fluß oder sonst in der Nähe des Dorfes sichtbar aufspannt). Zweitens ist auch nicht zu vergessen, daß dieselben Menschen, von denen eine magische Gefahr ausgeht, zugleich am stärksten der magischen Einwirkung der anderen ausgesetzt sind.

Unsere Analyse hat uns die e i n e Seite des lali gezeigt: das, wovon eine gefährliche Magie ausströmt, wird von einem Verbot umgeben, wird aus dem allgemeinen Verkehr herausgehoben. Wir sahen aber oben, daß lali noch eine zweite Bedeutung hat: alles, was zum Gotte oder zum religiösen Kultus gehört, ist lali. Diese zweite Bedeutung des lali läßt sich leicht auf die erstere zurückführen, was wir mit Hilfe der biblischen Begriffe ähnlicher Art beweisen wollen. „Mose und Elia müssen sich das Haupt verhüllen, damit sie nicht vom Anblick Jahves in seiner Majestät vernichtet werden. Eine Parallele dazu haben wir darin, daß Araber sich verhüllen, um sich gegen den bösen Blick zu schützen[192]." D. h. v o n G o t t s t r ö m t e i n e e b e n s o l c h e G e f a h r a u s, w i e v o n j e d e r m a g i s c h e n S u b s t a n z. Wie wir bereits wissen, ist Gott jene magische Allmacht, die die menschliche Allmacht abgelöst hat, nachdem der Mensch seinen Narzißmus überwunden hat. In der Epoche der Überwindung des Narzißmus und der Ablösung der Magie durch Religion ist eine ängstliche Einstellung zu allen magischen Gewalten entstanden. Diese Ängstlichkeit hat sich auch in die Beziehung zu Gott hineingeschlichen.

In einer späteren Phase der religiösen Entwicklung, als die magischen Vorstellungen jedenfalls an Lebenskraft verloren haben, haben auch solche Ideen wie tabu, lali usw. ihren ursprünglichen Sinn einer „Abwehrmagie" verloren, und dann erst kamen solche nebelhafte und verschwommene Begriffe wie „heilig" auf. „Heilig und göttlich sind synonyme Begriffe", so versicherte uns der Bischof von Upsala (Natan Söderblom). Unsere Analyse hat uns

nun gezeigt, daß **zugrunde des Heiligkeitsbegriffs die alte magische Idee liegt**[193].

34. Tabuiert wird also alles, wovon eine magische Gefahr ausströmt. Der Tod z. B. ist eine solche unheilvolle magische Potenz. So glauben die Bahau (Borneo), daß sich auf Grabstätten ton [illegible] (böse Geister) aufhalten, die der bruwa (Seele) der Lebenden sehr gefährlich werden können. Darum „verläßt man (die Grabstätte) nach der Bestattung so schnell als möglich . . . Alle Teilnehmer an einem Begräbnis müssen sich abends durch ein Bad reinigen und ein Huhn opfern, um . . . das ‚Schlechte abzuwerfen'[194]". Ähnliches treffen wir bei den mohammedanischen Slawen (Balkan) an. „Bei den slawischen Moslimen pflegen die Leute, die den Leichnam gewaschen, sich und die Verwandten des Toten mit dem übriggebliebenen Leichenwasser zu waschen, damit ihnen der Tote im Traume nicht erscheinen soll[195]."

Es ist interessant darauf hinzuweisen, daß eigentlich auch in dem Falle, wo das Töten legalisiert ist, wie z. B. bei der Hinrichtung eines Verbrechers auf Grund des richterlichen Spruchs, der Vollzieher der Tötung, der Scharfrichter, einer allgemeinen Verachtung unterliegt. Bekanntlich gehörte in Europa in früheren Zeiten der Beruf des Scharfrichters zu den „unehrlichen Gewerben", und Scharfrichter samt ihrer Familie mußten außerhalb der Stadtgrenze wohnen. Ebenso besteht noch heutzutage in Nepal die Sitte, „daß sich Leute ohne Kaste, vor allem Ausfeger, **Metzger** und **Scharfrichter**, wie in Indien am Rande der Vorstädte niederlassen müssen . . .[196]". Menschen, die beruflich mit dem Tod in häufige Berührung kommen, wie Metzger, Scharfrichter usw., sind tabu: es geht von ihnen eine gefährliche, unheildrohende Magie aus, darum werden sie gemieden und möglichst isoliert[197].

Über die psychologischen Gründe der Auffassung des Todes als schauerlich und unheilbringend, können wir uns hier nicht ausführlicher auslassen. Es sei nur auf zwei Momente hingewiesen: Erstens stand der primitive Mensch epidemischen Krankheiten hilflos gegenüber; in solchen Fällen mußte er zusehen, wie der Tod einen nach dem anderen hinwegraffte; man mußte schnell als möglich den Herd der „bösen Magie" isolieren, also tabuieren[198].

Zweitens aber wirkte noch die Neigung des Primitiven zur Identifikation stark mit. Der Narzißt objektiviert sich selbst, er ist darum auch geneigt, sich mit dem Objekt zu identifizieren. Wir haben oben gehört, daß z. B. der Âtman um sich blickt und überall nur sich selbst erblickt und ausruft: „Das bin ich." Dieses sich Identifizieren mit dem Objekt sagt z. B. der junge Schopenhauer von sich aus und beschreibt es in folgender Weise: „Welchen Gegenstand ich betrachte, der bin ich. Sehe ich den Berg, mit blauem Himmel dahinter, und Sonnenstrahlen auf dem Gipfel, so bin ich nichts als dieser Berg, dieser Himmel, diese Strahlen: und das Objekt erscheint, rein aufgefaßt, in unendlicher Schönheit . . . ich bin das Objekt . . .[199]." Schreiben wir dem Primitiven eine solch weitgehende Identifikationstendenz zu, so wird seine schauerliche Auffassung des Todes begreiflich: im Toten erblickt er sich selbst. Vom Toten geht also wirklich eine große Gefahr aus: durch Identifikation mit ihm verfällt der Lebende gleichsam der Gewalt des Todes[200]. Um dieser Gefahr aus dem Wege zu gehen, mußte man den Tod (das Tote) tabuieren. — —

Ebenso ist auch die Frau in vielen Fällen tabu, entweder die Frau überhaupt, oder nur in bestimmten Verwandtschaftsgraden. So z. B. bei den Aranda (Australien): „Der Mann darf mit seiner Schwiegermutter, wenn sich dieselbe im Lagerplatz aufhält, nicht reden, ja ihr gar nicht nahe kommen; begegnet er ihr draußen, so darf er nur aus einiger Entfernung vermittels der allgemeinen Geheimsprache . . . sich mit ihr verständigen. Würde er öffentlich mit seiner Schwiegermutter reden, so wäre die Folge entweder Jucken am ganzen Körper oder sein Leib würde anschwellen . . , Die Schwiegermutter muß ihrerseits die Hütte ihres Schwiegersohns meiden . . .[201]." Die Schwiegermutter ist für ihren Schwiegersohn tabu, es strömt von ihr eine gewisse Gefahr für ihn aus. In scheinbarem Gegensatz dazu steht der Brauch vor dem Auszug in den Krieg: „In der Nacht suchen sich die Krieger in die nötige Kampfwut zu versetzen, indem sie fleischlichen Umgang mit solchen Frauen pflegen, die ihnen sonst streng verboten sind, z. B. mit ihren Schwestern und Schwiegermüttern; diese Exzesse sollen bewirken, daß ihr ‚Bauch' entbrennen soll[202]."

Der Zusammenhang ist jetzt klar: Der sexuelle Verkehr mit nahen Verwandten hat ursprünglich eine große magische Bedeutung, dadurch zaubert sich der Krieger gleichsam viel Mut an und wird unbesiegbar. Zu Zeiten des Friedens darf der Krieger seine Kampfwut nicht wecken. Darum geht er jenen Frauen aus dem Wege, die in ihm die Kampfwut reizen können.

Im letzten Grunde ist aber die Sache so zu verstehen: Der Koitus ist für den Primitiven ein magisches Mittel, ein Ausdruck seiner Allmacht. Die magische Macht, die sich im Koitus manifestiert, darf aber nicht nutzlos vergeudet werden. Dieser magische Gedanke erzeugt eine Hemmung der Sexualität, den Sexualwiderstand. In der primitiven Horde, wo der Verkehr mit der übrigen Welt ziemlich beschränkt ist, sind die verwandten Frauen doch diejenigen, mit denen der Mann sonst am häufigsten zusammentreffen und dadurch am meisten der Gefahr ausgesetzt sein müßte, seine magische Kraft durch Mißbrauch zu verlieren. Um dem vorzubeugen, wurden die verwandten Frauen tabuiert („Inzestscheu").

Der Sexualwiderstand oder die Unlust, seine magische Kraft zu vergeuden, projiziert der Mann auf die Frau selbst und verwandelt sie dadurch in ein dämonisches böses Wesen, das ihm fortwährend mit Gefahren droht. Bei den Wanderobo z. B. darf „während der Bereitung (des Pfeilgiftes) kein Weib weder in der Nähe des Gifttopfes, noch in die des kochenden Mannes kommen . . . Sie glauben, daß die Wirkung des Giftes durch die Berührung oder auch nur Gegenwart einer Frau, deren Person sie in ihren naiven Anschauungen von dem Begriff Geschlechtsverkehr — denn dieser ist ein nach ihrer Ansicht dem Gift entgegenwirkendes Element — nicht zu trennen vermögen, abgeschwächt oder ganz vernichtet würde". „Sich selbst sogar machen sie bezüglich der Intensität des Geschlechtsverkehrs verantwortlich für das langsame Verenden des vom Gift getroffenen Tieres[203]." Bei den Massai darf „der Ehemann (einer Schwangeren) . . . nicht in den Krieg ziehen, da man glaubt, er werde unterwegs sterben[204]".

Es ist klar: Im Koitus verbraucht der Mann seine magische

Kraft, er wird durch Mißbrauch der sexuellen Tätigkeit magisch untüchtig. Die Frau, als ein Wesen, das seine Sexualität reizt und dadurch zur Untüchtigkeit verleitet, stellt sich ihm als bös und unheilbringend dar: man muß die Frau möglichst meiden. — —

Tabu ist also eine Maßregel gegen gefährliche Magie, gegen magisches Unheil. Wenn sich aber die vielen magischen Potenzen zu Einem Gott vereinigen, verwandelt sich das Tabu zu einem Verbot Gottes und die Übertretung des Tabu ist dann Sünde. In der rein magischen Auffassung droht die Übertretung eines Tabu mit Unheil: die Übertretung ist noch keine Sünde im späteren Sinne des Wortes, und das Unheil ist keine Strafe. Erst als Tabu zu einem Verbote Gottes wird, wird das Unheil, das aus seiner Übertretung resultiert, als Strafe Gottes verstanden, und dadurch die Übertretung selbst zu Sünde gestempelt. — — —

Aus der Auffassung der Frau als magisch unheilbringend für den Mann, folgte die Sexualhemmung. Nach dem Aufkommen der religiösen Auffassung bekommt die Angst vor der Frau den Charakter eines religiösen Verbotes sie anzurühren: der sexuellen Versuchung nachzugeben ist jetzt eine Sünde vor Gott.

In strenger Form als eine unbedingte Forderung für alle konnte sich der Asketismus naturgemäß nicht durchsetzen, er blieb aber bestehen für die „Auserwählten", für die Heroen der Frömmigkeit. So schreibt z. B. Apostel Paulus 1. Brief an die Korinther, 7, 1—2: „Es ist für den Mann gut, keine Frau zu berühren; aber zur Vermeidung der Unzucht mag jeder Mann seine Frau und jede Frau ihren Mann haben." Hier wird die Ehelosigkeit als ein höherer Grad und in hohem Grade gewünschter Zustand betrachtet. Da aber der Mensch zu schwach sei, erlaubt ihm Paulus die Ehe, wie er sagt: „damit der Satan nicht eure natürliche Begierde benutze, um euch (zur Unkeuschheit) zu verführen". Und dem fügt er noch zu: „Ich meine das als eine Erlaubnis, die ich gebe, nicht als ein Gebot. Denn am liebsten wäre es mir, wenn alle Leute (ehelos) wären wie ich; aber jeder hat eben seine besondere Gnadengabe von Gott empfangen, der eine auf diesem Gebiete, der andere auf jenem." — Aus diesen Worten geht klar hervor, daß für Paulus das höchste Ideal der Reinheit doch die Ehelosigkeit

ist, daß nach seiner Auffassung in den sexuellen Beziehungen Sündhaftes verborgen liegt. — —

Der Koitus ist am Anfang der Zeiten eine magische Tat und Ausdruck des menschlichen Narzißmus. Mit der Überwindung des Narzißmus und Verdrängung der Magie in der ersten religiösen Phase stellte man sich zur Sexualität abwehrend ein. Gott als Produkt der Überwindung des Narzißmus und Magismus kann sich nicht wohlwollend zur sexuellen Tat verhalten, und schreibt darum dem Menschen, inwiefern er „fromm" sein will, den sexuellen Asketismus vor[205]. — —

Aus dem Nichtbefolgen eines Tabu folgt automatisch Unheil, ganz in derselben Weise, wie wenn man z. B. eine hygienische Regel übertritt. Erst nachträglich wird das Unheil als Strafe Gottes umgedeutet. Auf primitiver Stufe ist aber öfters schwer zu unterscheiden, ob in der Strafe Gottes ein moralischer Wert hineingelegt wird, oder ob sie nur als ein Unheil betrachtet wird. So meinen z. B. die Dajak: „Diejenigen, welche die menschlichen oder göttlichen adat (= Verbote) überschreiten, erleiden Mißgeschick oder werden krank; sind die Geister sehr erzürnt, so lassen sie die Schuldigen im Kampfe fallen, verunglücken, sich selbst töten, oder, wenn es Frauen betrifft, bei der Geburt sterben[206]." Und der Gesandte des Gottes der Massai sagt zu diesen: „Wenn ihr seinen Geboten folgt, wird es euch gut gehen; wenn ihr aber nicht gehorcht, so wird er euch mit Hungersnot und Seuchen strafen[207]." Hier ist die Sünde eigentlich bloß Unheil, sie ist verabscheut, weil sie die Strafe Gottes nach sich zieht.

Erst später lernt der Mensch die Sünde als verabscheuungswürdig, nicht wegen der gleichsam auf ihre Fersen hängenden Strafe Gottes zu betrachten, sondern aus Motiven innerer Verurteilung der sündigen Tat. Der Gott, der Verbote dekretiert und ihre Übertretung bestraft, dieser Gott wird dann zum inneren Gesetzgeber und Richter des Menschen.

35. Warum verwebt sich so oft Ethik mit Religion? und warum strebt jede Religion auf einer höheren Stufe ihrer Entwicklung ethischen Aufgaben zu? Nach allem oben Gesagten ist es nicht mehr schwer, die Antwort darauf zu geben. Wir wissen, daß Reli-

gion aus der Überwindung des Narzißmus und Magismus resultiert. Aber letzten Endes bedeutet auch Ethik eine Überwindung des Narzißmus! Das religiös-moralische Gebot: „Liebe deinen Nächsten wie dich selber!“ — drückt unseren Standpunkt aus. Seinen Nächsten wie sich selber lieben bedeutet: sich an Stelle seines Nächsten setzen, d. h. sich mit ihm identifizieren. Eine solche Identifikation bedeutet gleichsam die Verneinung der eigenen Person, d. h. die Überwindung seiner narzißstischen Ausschließlichkeit.

Mit dem Wachstum des moralischen Kerns in uns wird der Mensch gleichsam in zwei Personen gespalten, die einander so fremd erscheinen, daß sie sich zwei verschiedenen Welten angehörend betrachten. Einerseits die Leidenschaften, die den Menschen beherrschen, andererseits die moralischen Hemmungen, die jene im Zaume halten! — der schwache Mensch kann sich nicht leicht entschließen, sie in eine und dieselbe Kategorie zu bringen. Wie kann ich zur selben Zeit etwas wollen und wieder doch nicht wollen, zu Niederträchtigkeiten und Grausamkeiten hingezogen sein, und doch das Erhabene und Gute tun? Folglich muß die Stimme des Gewissens, die herrisch mir befiehlt gegen meinen Willen zu handeln, von jemand anderem kommen, von einem Wesen höherer Natur, von Gott. Von naiv denkenden Menschen habe ich öfters solche Argumentation gehört: „Die moralischen Gebote fordern von uns Liebe zum Nächsten, gute Taten, Verzeihung unserer Feinde u. ähnl.; ist denn der Mensch, der voll ist sündiger Gelüste, imstande, so etwas auszudenken? Nur Gott konnte das uns durch seine Auserwählte offenbaren!“ D. h. der Mensch identifiziert sich nur mit seinen Leidenschaften und sinnlichen Gelüsten; den moralischen Trieb aber projiziert er in eine andere „ideale“ Welt hinein und identifiziert ihn mit Gott. Dann verwandelt sich Gott der Allmächtige in den allwissenden Richter, der auf die Taten der Menschen achtgibt und die Ungehorsamen, die Übeltäter, streng bestraft.

Nur der Buddhismus, diese atheistische Religion, verlegt die moralische Allmacht zurück in den Menschen. Das kommt zum Ausdruck in der phantastischen Lehre vom Karman. Das Wort bedeutet Werk oder Handlung. Im Buddhismus versteht man dar-

unter eine gewisse Kausalität, wodurch eine Reihenfolge von Existenzen zu einer Einheit verknüpft wird, so daß die jedesmalige Existenz das Produkt der Schuld und des Verdienstes aller ihrer Vorgängerinnen ist. „Jede Tat, sei sie gut oder böse, wirkt durch unendliche Zeiträume fort und fort, und trägt selbst nach hunderttausenden von Kalpas (Weltzeitperioden) noch ihre unvermeidliche Frucht, bis ihr Effekt durch vollkommene Sündenlosigkeit aufgehoben wird. Das jedesmalige Geschick des einzelnen, sein Glück und Unglück, Leid und Freude, Geburt und Tod in irgendeinem bestimmten Erdenwallen ist nichts anderes als die reife Frucht aller der Handlungen, welche er in seinen unzähligen früheren Lebensläufen begangen hat. Und diese Kraft der Taten treibt und bewegt auch die große Welt, das Universum: Zertrümmerung und Erneuerung desselben ist die Wirkung des Verdienstes und der Sündenschuld der atmenden Wesen[208]."

Wir wollen das Ausgeführte durch eine buddhistische Legende erläutern: Einem Könige war eine Tochter geboren, deren Aussehen ungemein häßlich war. „Wegen ihrer Häßlichkeit war der König sehr mißvergnügt und ließ sie im Inneren des Palastes, vor allen Augen verborgen, erziehen." In einem späteren Zeitpunkt ihres Lebens (als sie schon längst verheiratet war) verwandelte sie sich in eine glänzende Schönheit. Wodurch war das alles verursacht? Es stellte sich nun heraus, daß in einer früheren Existenz sie sich von einem sehr heiligen von allen geachteten Mann respektlos ausgedrückt hatte: „Wie widerlich ist dieser mit seiner häßlichen Körpergestalt und mit seiner rohen Haut," wodurch sie sich einer Sünde schuldig machte. Später aber empfand sie bittere Reue und sprach zu jenem Heiligen: „Da ich von meiner Sündenschuld gläubig überzeugt bin, so bitte ich dich, daß sie durch meine Reue getilgt werde . . ." Und die Legende schließt mit den Worten: „Dadurch, daß sie in jener Zeit aus unbußfertigen Herzen sich gegen den ehrwürdigen Rangssangdschei (Heiligen) durch Schmähworte versündigte, mußte sie in der Folgezeit beständig (die Strafe) eines häßlichen Körpers ertragen. Weil sie nachher . . . es bereute, wurde ihr Aussehen später außerordentlich schön und sie selbst verständig und geistreich[209]." „Die Folgen der Tugend und des

Lasters hören zu keiner Zeit auf; darum befleißige dich mit Eifer, die Handlungen des Körpers, der Rede und der Gedanken zu hüten[210]." D. h. in unseren Taten, den guten wie den bösen, wurzeln bestimmte Folgen für uns, die als Belohnung der Tugend und Bestrafung des Lasters zu gelten haben.

In der geschilderten buddhistischen Lehre von Karman gibt sich in zwar phantastischer Einkleidung eine sehr richtige psychologische Wahrnehmung kund: Ein Mensch handelte schlecht, bereute es aber bald; dieser Aufstand des Moralischen in uns gegen unsere impulsive Natur ruft einen schmerzhaften Zustand hervor, der gleichsam als Strafe für unsere Sündhaftigkeit erscheint. Die Übertretung des moralischen Gebotes bestraft sich selbst, bewirkt Unheil, ganz entsprechend den Tabuvorstellungen[211], [212].

36. Unsere Untersuchung über das religiöse Erlebnis wäre nicht vollständig, wenn wir nicht auf noch ein Moment acht geben wollten. Rudolf Otto hat darauf hingewiesen, daß im religiösen Erlebnis so was wie ein „Gefühl für das Unheimliche", eine Art „Grauen" oder „Erschauern" enthalten ist. Das Grauen „ist nicht natürliche, gewöhnliche Furcht, sondern selber schon ein erstes Sich-Erregen und Wittern des Mysteriösen, wenn in noch so roher Form, ein erstes Werten nach einer Kategorie, die nicht im übrigen gewöhnlichen, natürlichen Bereiche liegt und nicht auf natürliches geht, und ist nur dem möglich, in welchem eine eigentümliche, von den ‚natürlichen' bestimmt verschiedene Anlage des Gemütes wach geworden ist, die sich zunächst nur zuckend und roh genug äußert, aber als solche schon auf eine völlig eigene, neue Erlebnis- und Wertungsfunktion des menschlichen Geistes deutet[213]".

Der Mensch erlebt also gewisse Angstzustände, wo aber die Angst eine nicht rational begründete ist. Es ist vielmehr die Angst vor einem Mysteriösen, Unheimlichen, die als „religiöse Scheu" auftritt. „Ihre Vorstufe ist die ‚dämonische' Scheu (= panischer Schrecken) mit ihrem apokryphen Absenker, der ‚gespenstischen Scheu'." Von dem Gefühl des Unheimlichen „und seinem ersten Durchbruche in den Gemütern der Urmenschheit ist alle religions-

geschichtliche Entwicklung ausgegangen. In ihm wurzeln ‚Dämonen' wie ‚Götter' — und was sonst die ‚mythologische Apperzeption' oder die ‚Phantasie' an Objektivationen desselben hervorbrachte[214]''.

Rudolf Otto nennt jenes Unheimliche oder Mysteriöse das Numinose, die Angst selber aber (das kreatürliche Gefühl) nennt er das numinose tremor. Und nun bemerkt er dann ferner: „Indem das Gefühlsmoment des numinosen tremor auf das numinose Objekt bezogen wird, ergibt sich eine ‚Eigenschaft' des numen, die in unseren heiligen Texten eine wichtige Rolle spielt und durch ihre Rätselhaftigkeit und Unfaßbarkeit den Exegeten wie den Dogmatikern viel Schwierigkeiten gemacht hat. Das ist die οργη, der Zorn Jahves . . . Das Seltsame am ‚Zorn Jahves' ist schon immer aufgefallen; zunächst ist nun an manchen Stellen des Alten Testaments handgreiflich, daß dieser ‚Zorn' von Haus aus nichts mit sittlichen Qualitäten zu tun hat. Er ‚entbrennt' und äußert sich rätselhaft, . . . wie gespeicherte Elektrizität, die sich auf den entlädt, der ihr zu nahe kommt . . . Er muß dem, der nur gewöhnt ist, die Gottheit nach ihren rationalen Prädikaten zu denken, vorkommen wie Laune und Willkürleidenschaft, eine Auffassung, die die Frommen des Alten Bundes sicher mit Nachdruck zurückgewiesen haben würden. Denn ihnen erscheint sie (die οργη) keineswegs als eine Minderung, sondern als ein natürlicher Ausdruck und ein Moment der ‚Heiligkeit' selber, und als ein ganz unaufhebliches[215]."

Was unser Theologe eigentlich sagen will, ist das: Es gibt ein Irrationales (= Göttliches). Das Erleben des Irrationalen ist von einem Grauen begleitet. Indem nun der Mensch seine Angst nach außen projiziert (sich objektiviert), erscheint sie ihm als die Orgy oder der Zorn Jahves.

Wie es sich für einen Theologen geziemt, möchte Otto die „religiöse Scheu" als etwas Primäres, nicht weiter Ableitbares aufgefaßt haben. Steht man der Sache aber etwas kühler gegenüber, so fällt es einem nicht schwer, hinter der „religiösen Scheu" etwas uns bereits Bekanntes zu erblicken. Rudolf Otto hat darauf selbst hingedeutet, ohne freilich die Konsequenzen zu ziehen. Wir haben

oben gehört, der Zorn Jahves entbrennt und äußert sich wie gespeicherte Elektrizität, „die sich auf den entlädt, der ihr zu nahe kommt". Und er formuliert selbst seine Ausführungen folgendermaßen: „Man kann das bisher vom tremendum Entwickelte zusammenfassen in das Ideogram ‚schlechthinnige Unnahbarkeit'. Man fühlt gleich, daß noch ein Moment hinzukommen muß, um es ganz zu erschöpfen: das Moment von ‚Macht', ‚Gewalt', ‚Übergewalt', ‚schlechthinnige Übergewalt'[216]."

Was ist die „schlechthinnige Unnahbarkeit"? Doch nichts anderes als die magische Gefahr, das tabu. Die verschiedenen magischen Gefahren einer früheren Epoche vereinigen sich schließlich zu einer einzigen, und die heißt dann orgy oder der Zorn Jahves.

37. Die unmotivierte, nicht rational begründete Angst nennen wir die neurotische Angst und sprechen in solchem Falle von einer Angstneurose. Freud vermutet, daß „die neurotische Angst aus der Libido entsteht, ein Umwandlungsprodukt derselben darstellt, sich also etwa zu ihr verhält, wie der Essig zum Wein[217]". Er sagt von der Angst der Kinder: „Die Angst der Kinder ist ursprünglich nichts anderes als der Ausdruck dafür, daß sie die geliebte Person vermissen; sie kommen darum jedem Fremden mit Angst entgegen; sie fürchten sich in der Dunkelheit, weil man in dieser die geliebte Person nicht sieht, und lassen sich beruhigen, wenn sie dieselbe in der Dunkelheit bei der Hand fassen können. Man überschätzt die Wirkung aller Kinderschrecken und gruseligen Erzählungen der Kinderfrauen, wenn man diesen schuld gibt, daß sie die Ängstlichkeit der Kinder erzeugen. Kinder, die zu Ängstlichkeit neigen, nehmen nur solche Erzählungen auf, die an anderen durchaus nicht haften wollen; und zur Ängstlichkeit neigen nur Kinder mit übergroßem oder vorzeitig entwickeltem oder durch Verzärtelung anspruchsvoll gewordenem Sexualtrieb. Das Kind benimmt sich dabei wie der Erwachsene, indem es seine Libido in Angst verwandelt, so wie es sie nicht zur Befriedigung zu bringen vermag, und der Erwachsene wird sich dafür, wenn er durch unbefriedigte Libido neurotisch geworden ist, in seiner Angst wie ein Kind benehmen, sich zu fürchten beginnen, so wie er allein, d. h. ohne eine Person ist, deren Liebe er sicher zu sein

glaubt, und diese seine Angst durch die kindischsten Maßregeln beschwichtigen wollen[218]."

Unbefriedigte Libido verwandelt sich also in (neurotische) Angst. Nun ist Gott der Repräsentant des tabu, der Aufseher und Hüter der strengen tabu-Vorschriften. Im tabu ist aber ein asketischer Zwang enthalten: tabu fordert eine sexuelle Enthaltsamkeit, insbesondere richtet es die Inzestschranke auf. Gerade in urprimitiven Zeiten, wo all die Versuchungen noch ziemlich stark waren, mußte tabu die Stauung von Libido bewirken. Und daraus mußte wiederum neurotische Angst resultieren, die schließlich die Gestalt von „religiöser Scheu" angenommen hat.

Wir wissen auch sonst, daß „jeder Angstzustand, anfänglich im Bewußtsein scheinbar gegenstandslos auftauchend, von diesem schnell genug irgendwie plausibel begründet wird, denn dadurch wird der Ausbreitung der Angst im Bewußtsein entgegengearbeitet. Man könnte hier von einer ‚Eindämmungstendenz' sprechen[219]". Die durch die tabu-Vorschriften bewirkte Libido-Stauung verwandelt sich in neurotische Angst, welche dem Bewußtsein als durch den „Zorn Jahves" begründet erscheint. — —

In dem Zustande der „religiösen Scheu" ist aber möglicherweise noch ein anders begründetes Angstmoment enthalten. Die Gottesvorstellung, der Glaube an Gott setzt eine Überwindung des Narzißmus voraus. Im Narzißmus besetzt der Mensch sein eigenes Ich mit Libido. Die Gottesreligion setzt also eine Zurückziehung der Libido vom Ich voraus. Das nicht mehr geliebte Ich verfällt in einen Angstzustand, die ungestillte Liebessehnsucht des Ich zu sich selbst verwandelt sich in Angst („hypochondrische Angst").

Oder anders ausgedrückt: Gott bedeutet eine Beeinträchtigung des (narzißstischen) Ich. Diese Ichverletzung wird erlebt als Angstzustand. Der „Zorn Jahves" ist nur die Umschreibung des Tatbestandes, daß von Gott eine Gefahr ausströmt, d. h. Gott die Tendenz bedeutet, das Ich in Schranken zu halten und es eines großen Teiles von Libidobesetzung zu berauben.

38. Daß das „kreatürliche Bewußtsein" von einem Gefühl des Unheimlichen begleitet sein kann, habe ich an einer von mir

analysierten Person beobachten können. Es handelt sich um einen jungen Mann, der eine ziemlich stark ausgeprägte narzißstische Persönlichkeit war, und der z. B. vor Jahren einmal den Satz niedergeschrieben hat: „Mein Gott, das bin ich." Seine autoerotische Anlage gibt sich darin kund, daß er in der Analyse von einer Menge merkwürdiger, schwer definierbarer Sensationen viel zu erzählen weiß: So hat er ab und zu „Heißgefühle" im Gesicht und am Kopfe, irgendwelche Sensationen im Rachen, ist imstande, die Blutzirkulation zu „belauschen" usw. Alle diese Sensationen kann er auch willkürlich hervorrufen und erlebt sie dann mit einer gewissen Wonne. Es leuchtet ein, daß solche Sensationen nur entstehen können, wenn sich einer ausgiebig mit sich selbst beschäftigt: der große Strom der körperlichen Sensationen berührt doch das Bewußtsein des Menschen, der mehr auf die objektive Welt eingestellt ist, kaum. Erst der Autoerotiker, der seinen Körper und die verschiedenen Organe mit besonderer Liebe behandelt, erzeugt entweder (durch Autosuggestion) solche Sensationen, oder, wenn sie wirklich irgendwie objektiv begründet sind, nimmt er sie leichter wahr.

Die narzißstische Größensucht unseres jungen Mannes ist z. B. aus folgendem Traum (aus der Kindheit, als er kaum zehn Jahre alt war) ersichtlich:

> Man hat ihn zum König erhoben. In weißer Kleidung, mit weißem Turban, steht er in der Mitte und wird von allen angeschaut und bewundert.

Der Traum ist nicht mißzuverstehen! Ein großer König sein, im Mittelpunkte der Aufmerksamkeit sich befinden, angeschaut und bewundert werden — das ist die höchste Wonne des Narzißten.

Aufgewachsen ist unser junger Mann in einer sehr einfachen, halb bäuerlichen, halb proletarischen Umgebung, wo Aberglaube und Religion eine ziemlich große Rolle spielen. Einige nahe Verwandte nahmen Anteil am Sektiererwesen. Sein Heimatdorf ist in der großen Masse katholisch. Nur sein Vater ist freigeistig und macht sich gern über Frömmelei und Sektierergeist lustig. Der junge Mann nörgelte oft und viel am religiösen Problem herum, ohne jedoch selbst offen religiös zu sein.

Und nun schreibt der junge Mann (während der Zeit der Analyse) folgendes:

(I) Als ich letzthin einmal im Walde las und einen Moment ausruhte, überraschte mich plötzlich eine eigenartige Empfindung: Das Gefühl, willenlos von einer außer mir stehenden Macht abhängig zu sein, als ob ich einem gewissen Schicksal nicht entrinnen könnte. Und ich merkte auch, daß etwas in mir, in diesem Moment wenigstens, an eine solche Macht glaubte. Ich fragte mich: Bin ich trotz aller Bemühung um eine Weltanschauung noch nicht einmal so weit, daß ich mich dabei ertappen muß, daß ich offenbar doch innerlich noch an so einem Altweiberglauben hange?

Es ward mir etwas unheimlich, nicht vor dem allmächtigen Wesen, sondern ich fühlte, daß ich gewissen Strömungen in meinem Innern machtlos gegenüberstehe.

(II) Ich erinnere mich aus meiner Kindheit, daß ich mich einmal gehörig vor etwas Übermächtigem fürchtete, als in der Wohnung der Großmutter das Heulen des Windes zu vernehmen war.

(III) Es war mir immer peinlich, über Gott zu sprechen, auch das Wort „Gott" zu sagen machte mir Mühe, als ob etwas Beschämendes dabei wäre, was mich als einen Schwächling bloßgestellt hätte.

(IV) Die tiefe lähmende Angst, die mir innewohnt, erscheint mir zeitweise als eine Angst vor Menschen (menschlichem Zornausbruch). Ich scheute alles, was jemanden zur Wut reizen könnte, und wage deshalb nicht aufzutreten. Angstgefühl vor Beamten, Uniformen.

(V) Wenn der Roheit und den Machtgelüsten des einzelnen nichts im Wege stünde, dann hätte er auch keinen Gott. — —

In diesen Bekenntnissen tritt klar folgendes zutage: Gott ist eine außer uns stehende Macht, von der wir uns abhängig fühlen, ein Schicksal, dem man nicht entrinnen kann. Die Übermacht erscheint einmal als das Heulen des Windes (II), ein anderes Mal als jene moralische Kraft, die der Roheit und dem Machtgefühl des einzelnen Schranken setzt (V), zugleich ist sie aber eine Strömung

in unserem Innern (der „Gott in uns“), der wir machtlos gegenüberstehen (I). Die Anerkennung einer Übermacht (ob kosmischer oder ethischer Natur) fällt dem Narzißten nicht leicht, es ist ihm peinlich, das Wort Gott auszusprechen, durch die Anerkennung Gottes fühlt er sich wie beschämt, als wäre er dadurch als Schwächling bloßgestellt (III). D. h. *der Narzißt sträubt sich, die eigene Allmacht zugunsten Gottes aufzugeben*. Und doch erlebt er den Gott als eine gewisse innere Strömung, der er machtlos gegenübersteht. Und das erscheint ihm unheimlich (I). Die Anerkennung Gottes wirkt also wie eine Ich-Verletzung, wie eine Ich-Kränkung, und das narzißstische Ich reagiert darauf, wie im Falle von Liebesentzug, mit Angst. Und unser junger Mann sagt dann selbst, die tiefe lähmende Angst, die ihm innewohnt, erscheine ihm zeitweise als eine Angst vor menschlichem Zornausbruch, die er auch als Angst vor Beamten und Uniformen angibt (IV). Es ist also die Angst vor der Autorität, die einen zwingt, gewissen Normen sich zu unterwerfen. Es ist nicht schwer einzusehen, daß in dem geschilderten Zusammenhange der menschliche Zornausbruch äquivalent sei dem „Zorne Jahves“.

39. Der Hauptgedanke, den wir in der vorliegenden Arbeit entwickelten, lautet kurz so: Im Narzißmus wurzelt die Allmacht, die der Mensch anfänglich sich selbst beilegt (die Phase der Magie), mit der Überwindung des Narzißmus tritt der Mensch die Allmacht dem Gotte ab. Es drängt sich uns nun jetzt ein neues Problem auf: Wodurch ist die Überwindung des Narzißmus bedingt? Was drängt eigentlich den Menschen zur Überwindung des Narzißmus?

Die Antwort auf diese Frage zu geben ist nicht leicht, insbesondere wenn man nur auf dem Boden der geschichtlichen Erforschung der Religion und der ethnographischen Beobachtung verbleibt. Die Geschichte der Religion, wie die Ethnographie, zeigt uns den Menschen nur in den Produkten seiner geistigen Tätigkeit. Das vergleichende Studium der Geistesprodukte offenbart uns zwar die innere Natur des Menschen, aber nicht restlos. Es bleibt dabei doch etwas Dunkles, was man ohne individuell-psychologische Beobachtung nicht aufhellen kann. Man muß mit dem

lebendigen Menschen in ganz unmittelbare Berührung kommen, man muß von seinen seelischen Erlebnissen durchdrungen werden, um die letzten Geheimnisse der Seele zu begreifen. Das gelingt am leichtesten und in vollkommener Weise dem Psychoanalytiker, an den sich Menschen wenden, die tiefe seelische Schmerzen im Busen tragen, und die gezwungen sind (weil das die psychoanalytische Technik fordert), die tiefsten Tiefen ihrer Seele bloßzulegen.

Einige Fälle von Beobachtungen an narzißstischen Menschen haben mich dazu geführt, die seelische Zerrissenheit des Narzißten und die darauf sich gründende seelische Dynamik zu begreifen. Die Resultate dieser Beobachtung will ich hier mitteilen:

Der Narzißmus ist ein labiler und in sich widerspruchsvoller Zustand: Das Subjekt liebt sich selbst, aber als Objekt, als etwas, was gleichsam in der Außenwelt liegt. Es ist ein Pendeln zwischen zwei Polen: dem Subjekt und dem Objekt, das erzeugt einen Zustand des Unbefriedigtseins. Der Ausweg aus diesem Zustande liegt in der Überwindung des Narzißmus.

Der Narzißt sucht den Weg zu den anderen Menschen, er braucht sie notwendig, um seinen Narzißmus zu befriedigen. Er braucht die anderen, damit sie z. B. ihn verehren, damit sie seinen Ehrgeiz kitzeln, damit er seine Macht über sie ausgießen kann. Aber je mehr der Narzißt die Menschen nur zur Befriedigung seines Narzißmus sucht, desto schwerer findet er sie, desto mehr kommt er mit ihnen (die doch nach seinem Ebenbilde geschaffen sind) in Konflikt. Der Narzißt stellt sich Aufgaben, die in vollem Maße nicht ausführbar sind wegen des Narzißmus der anderen[220].

Viele Narzißten suchen den Ausweg aus ihrem widerspruchsvollen Zustande und aus den Schwierigkeiten ihrer Situation darin, daß sie sich von der Welt zurückziehen und in die Einsamkeit flüchten. Aber hier verkümmern die in ihnen schlummernden Kräfte, weil sie nicht gebraucht werden, und darum sich nicht entfalten können. Mit Schrecken sehen sie bald ein, wie ihre Persönlichkeit verblaßt, ihr Gesichtsfeld sich verengt, sie intellektuell verarmen. Man muß zurück in die Welt zu den Menschen, um wieder die Möglichkeit zu haben, sich zu entfalten und sei-

nem Ich ein Aktionsfeld zu schaffen. Aber aus der Einsamkeit zu den Menschen zurückzukehren hat nur dann Sinn, wenn man auf seine narzißstische Ausschließlichkeit verzichtet und nicht mehr im Stolze des Allmachtswahnes verharrt. Die Überwindung des Narzißmus ist eine innere Notwendigkeit.

40. Im Leben der Völker kommt die Überwindung des Narzißmus zum Ausdruck hauptsächlich als Kampf gegen den Magismus.

Es sei zuerst darauf hingewiesen, daß die Magie auf einer bestimmten Stufe der Kulturentwicklung keinesfalls nur ein Phantasieprodukt erhitzter Köpfe sei, sondern etwas ziemlich Reales. Stellen wir uns nämlich eine Gesellschaft vor, in der jedes einzelne Mitglied an die Realität der magischen Erscheinungen glaubt: In einem solchen Milieu muß jeder magische Akt als eine Suggestion wirken. Wenn jemand z. B. das „Bild" seines Nächsten durchsticht, so suggeriert er dadurch diesem den Schmerz: die suggerierte Idee realisiert sich dann als wirklicher Schmerz, den der unglückliche „Bezauberte" erlebt. Und er kann gar nicht anders, als die durch den magischen Akt ihm suggerierte Idee realisieren, weil er doch keinen einzigen Augenblick an der Realität der Magie zweifelt: Zugrunde der Magie liegt nicht nur die Suggestion, sondern (was den Tatbestand noch richtiger zum Ausdruck bringt) die Autosuggestion.

Ein gutes Beispiel zauberischer Wirkung auf suggestiver und autosuggestiver Grundlage ist folgendes:

„Im Jahre 1016 hatte . . . der Trierer Erzbischof Poppo ein seltsames Erlebnis. Eine der Stiftsdamen im Pfalzel bei Trier hatte ihm auf seinen Wunsch ein paar Stiefel angefertigt. Die Stiftsdame, die gerne im Herzen des Erzbischofs Liebe zu sich entzündet hätte, bezauberte diese Stiefel; in der Tat entbrannte Poppo, als er dieselben anzog, sofort in heftiger sündhafter Liebe zu der Nonne. Erstaunt und bestürzt zog Poppo eiligst die Stiefel aus und veranlaßte die Männer seiner Umgebung, sie gleichfalls anzulegen; sie verspürten alle sofort die nämliche starke Wirkung. Die Übeltäterin wurde darauf von dem erzürnten Bischof aus dem Kloster vertrieben, und auch die übrigen Insassen des Klosters wurden von ihm gezwungen, strengere Zucht durchzuführen.

Poppo ging dabei so unnachsichtlich vor, daß er später, um den durch übergroße Strenge etwa erregten Zorn Gottes zu besänftigen, eine Reise nach Jerusalem unternehmen zu müssen glaubte[221]." — Die von der Dame angefertigten Stiefel sind in der Vorstellung des Bischofs wie seiner Umgebung assoziativ mit jener verknüpft und wirken wie ein unmittelbar von der Frau selbst ausgehender sexueller Reiz. Für den asketisch gesinnten Mann ist es annehmbarer zu denken, daß er von einer rein äußerlichen von ihm unabhängigen Macht beeinflußt sei: Er ist also „bezaubert", „behext" oder, wie man jetzt sagen würde, „hypnotisiert". Die Realität des Zaubers ist in diesem Falle „experimentell" bewiesen, da auch die anderen Männer die Wirkung der Stiefel zu spüren bekamen. Wir sehen, wie die magische Voraussetzung eine spezifische Wirklichkeit schafft.

Der Narzißt glaubt an die eigene Allmacht und die eigene magische Kraft. Da er aber die Welt sich nicht anders denken kann, als nach dem eigenen Ebenbild beschaffen, so schreibt er unwillkürlich den anderen Menschen dieselbe magische Macht zu. Darauf gründet sich die Suggestibilität aller gegenüber jeder magischen Beeinflussung durch den anderen. Unter solchen Umständen bekommt die Magie den Charakter der Allgemeinheit und der objektiven Realität. In einem magisch denkenden Milieu wird die Magie fortwährend experimentell bestätigt. —

Die Gesellschaft magisch denkender Menschen ist aber großen Gefahren ausgesetzt: jedes einzelne Individuum wird leicht zu einem Spielzeug in den Händen des ersten besten Schurken. Als Beispiel kann uns die Insel Tanna dienen, wo man glaubt, daß die Schamane Krankheit und Tod zu verhängen vermögen, „so oft sie ein Nahak erbeuten. Dieses Wort bedeutet ursprünglich soviel wie Kehricht, wird aber bestimmter angewendet auf vernachlässigte Nahrungsreste, die nämlich nicht weggeworfen, sondern sorgsam und heimlich verbrannt oder verscharrt werden sollen. Findet irgendein papuanischer Zauberer eine Bananschale, so rollt er sie samt einem Blatte in Baumrinde, und wenn die Nacht herabsinkt, setzt er sich an ein Feuer und läßt das Nahak langsam verbrennen. Ist alles in Asche verwandelt, so hat der Zauberer Kraft, und der

Tod dessen, von dem der Fruchtabfall herrührte, ist besiegelt. Allein die Kunde von dem nächtlichen Vorhaben verbreitet sich rasch und beizeiten. Weilt also in der Nähe irgendwer, den das Gewissen mit Vernachlässigung seiner Speisereste belastet hat, oder der schon krank daniederliegt, so läßt er von einem der Seinigen auf dem Muschelhorn blasen, zum Zeichen, daß der Schamane mit seinem Vernichtungswerk innehalten möge. Am nächsten Morgen werden dann Lösegelder für die Rückgabe des Nahak angeboten . . . Daß die papuanischen Schamane ernsthaft auf ihre Kunst vertrauen, ist deshalb nicht zu bezweifeln, weil, so oft einer aus der Zunft von Krankheit und Todesfurcht befallen wird, er seinerseits ebenfalls einen Muschelbläser ins Freie schickt . . . Die Nahakzeremonie kehrt mit kleinen Abänderungen auf der Marquesainsel Nukahiwa wieder, also unter reinen Polynesiern; sie findet sich ferner auf den Fidschiinseln . . . (und sogar in Australien)[222]".

In der Gesellschaft magisch denkender Menschen muß sich jeder vor etwas fürchten. Jeder Schritt, jede Bewegung, jedes Wort kann gefährlich werden, wie für uns selbst, so auch für unsere Mitmenschen[223]. Auf diesem Boden muß es zum Widerstand gegen die Magie kommen, muß die Tendenz entstehen, die Magie aus dem alltäglichen Verkehr auszuschalten, den Mißbrauch mit ihr unmöglich zu machen. Von nun an macht man den Unterschied zwischen „weißer" und „schwarzer" Magie, zwischen solcher, die dem Wohle des Menschen dient, und solcher, die bestrebt ist, ihm zu schaden. Die letztere Art Magie wird als schweres Verbrechen betrachtet und unter Strafe gestellt. Die gutartige Magie, die „medizinischen" sowie auch kultischen Zwecken dient, wird zwar nicht unter absolutes Verbot gestellt, aber der Kreis der Personen, denen das Recht, solcherart Magie auszuüben, überlassen wird, wird sehr eng gezogen (die Absonderung der Priesterkaste). Die Magie verwandelt sich allmählich in eine „Geheimwissenschaft[224]". Wir wissen z. B., daß die sogenannten Mysterien im Altertum darum ihre Feiern und Gebräuche geheimhielten, „weil man ihnen eine magische Wirkung zuschrieb[225]". Pap. V (Edit. Dieterich, S. 799) spricht der

Magier zum Gotte: „Du hast mir die Kenntnis deines Namens geschenkt, die ich heilig bewahren und niemand mitteilen werde außer den in deine heiligen Weihen Miteingeweihten[226]." Wie oben bereits ausgeführt, drückt der Name (magisch) das Wesen seines Trägers aus, der Name Gottes — das Wesen seiner Allmacht; durch Kenntnis dieses Namens kann man Wunder wirken. Darum muß man ihn geheimhalten (d. h. gegen Mißbrauch bewahren) und nur solchen offenbaren, die sich bewährt haben.

Den hier geschilderten Weg der Ausschaltung der Magie aus dem alltäglichen Verkehr nenne ich den Prozeß der Verdrängung der Magie. Er führt dahin, daß die „magischen Fähigkeiten" (d. h. die Empfänglichkeit für magische Einwirkung) entarten (Prozeß der Herabsetzung der Suggestibilität). Indem die Magie der Öffentlichkeit entzogen wird, muß sie verkümmern[227].

Der Prozeß der Verdrängung der Magie bedeutet eigentlich die Aufgabe der Allmacht durch den Menschen, d. h. die historische Form der Überwindung des Narzißmus. — —

Den Gnadenstoß erteilt dem Magismus die Industrialisierung des Lebens. Das geschieht in der Weise: Der primitive Mensch arbeitet mit sehr unvollkommenen Werkzeugen, im Produkte seiner Arbeit kommt darum seine persönliche Geschicklichkeit irgendwie zum Ausdruck. Auf dieser Stufe der Kulturentwicklung kann das Werkzeug als Verlängerung der arbeitenden Organe des Menschen („Organprojektion") betrachtet werden. Das wird anders mit der weiteren Entwicklung der industriellen Technik, mit der Vervollkommnung der Werkzeuge. Die Höherentwicklung des Menschen geht nicht mehr vor sich durch Steigerung seiner organischen Form, „sondern vorwiegend als geistige Entwicklung, indem die Erfindungen der Technik surrogativ an Stelle der organischen Steigerung treten. Nicht unser Auge z. B. wird gesteigert, sondern Mikroskop und Teloskop machen es leistungsfähiger[228]". Die Vollkommenheit des Produktes der Arbeit hängt nicht mehr ab von der Geschicklichkeit des Arbeitenden, ist nicht mehr Ausdruck seiner persönlichen Macht. Insbesondere aber verwandelt die spätere komplizierte Maschinerie in der Großindustrie den Ar-

beiter in einen bloßen Anhängsel des Fabrikmechanismus und unterwirft ihn ihrem eigenen Rhythmus. Unter solchen Umständen schwinden die letzten Spuren einer magischen Allmacht.

Und so bemerkt ein Erforscher der Volkssitten, „daß gerade in bezug auf agrarische Gebräuche die Quellen nicht mehr so reichlich fließen und daß sich das Poetische in dieser Beziehung vor dem rauhen Materialismus unserer Zeit, vor der Erfindung der Sämaschinen und vor dem Dampf der Dreschmaschinen geflüchtet haben in schwer zugängliche, beinahe unzugängliche Tiefen[229]". Ebenso erzählt ein Volkskunder aus Schlesien über einen gewissen Brauch, der am Abend des ersten Pfingsttages stattfand. Die Hütejungen gingen mit lautem Peitschenknall und „Getute" im Dorfe herum und zeigten dadurch an, daß am anderen Morgen das Vieh zum ersten Male auf die Hutung getrieben wird. „Wer am nächsten Morgen verschläft und als der letzte beim Austrieb erscheint, heißt der Rauchfieß . . . Er wird nachmittags ganz in Laub gekleidet, mit einer Binsenkrone gekrönt und mit Schellen, Bildern und Bändern behängt, auf einen freien Platz gestellt, wo er Gegenstand des Spottes ist, oder unter Peitschenknall inmitten einer großen Schar Begleiter durchs Dorf geführt . . . Abends vereinigt ein Tanz die Teilnehmer." Es ist nicht zu zweifeln, daß ursprünglich der Brauch irgendwie eine magisch-kultische Bedeutung hatte. In neuerer Zeit ist er fast gänzlich verschwunden, lebt aber noch in der Erinnerung der älteren Leute. Auf die Frage des Berichterstatters, warum man dieses allgemein beliebte Spiel einschlafen lasse, antwortete eine alte Bäuerin: „Das ist jetzt halt nicht mehr! Heute haben wir Stallfuterung, und es wird nur noch selten gehütet, denn wir kriegen ja keine Hütejungen. Statt Hütejunge zu sein, geht der Junge als Handlanger oder sonst wohin, hat das ‚große Leben' und bekommt womöglich eine Ark auf den Tag." „A n d e r e Z e i t e n, a n d e r e S i t t e n[230]." — So nimmt der Industrialismus den Boden unter den Füßen der Magie weg.

II

DER WELTFREMDE GOTT UND DIE INTROVERSION

II

DER WELTFREMDE GOTT UND DIE INTROVERSION

1. Bis jetzt haben wir den Gott als die Allmacht, das schöpferische Prinzip, den „Vater" alles Seienden, gefunden. Er erschien uns als das aktive Prinzip der Welt. Schlagen wir z. B. die Bibel auf, so treffen wir dort Jahve fast immer handelnd an: er schafft die Welt, belehrt „sein" Volk, führt es in den Krieg gegen die Heiden und straft es gelegentlich für seine Sünden. Wir sehen hier Gott immer in Berührung mit der Welt stehend, er ist immer um sie besorgt, greift hier oder dort in ihr Getriebe ein, schickt irgendeinen Propheten aus, um den Menschen Strafpredigten zu halten.

Merkwürdigerweise begegnet man aber ab und zu einem Gott, dessen Wesen nicht Macht, sondern Machtlosigkeit sei, und der keine Gemeinschaft mit der Welt pflegt, indem er vollständig abseits von ihr verharrt. Gelegentlich sahen wir z. B. einen solchen Gott bei den Kamtschadalen, wo er mit Frau und Kindern auf den hohen Feuerbergen saß, vollkommen vereinsamt und machtlos. Es drängt sich da der Gedanke auf, das sei das Schicksal eines jeden Gottes, der sich überlebt hat und nicht mehr die Ansprüche einer neuen Zeit befriedigen kann.

Das mag auch in vielen Fällen zutreffen. Es fehlt aber nicht auch an Göttern, die noch vollkommen das Bewußtsein der Gläubigen beherrschen, die eigentlich noch nicht aufgehört haben, „modern" zu sein, und deren Wesen dennoch in ihrer Weltfremdheit und Tatlosigkeit besteht. Wie soll man das begreifen? Wie reimt sich das mit dem vorher von uns Ausgeführten?

2. Der weltfremde Gott nimmt eine sehr wichtige Stelle im religiösen Bewußtsein der Hindu ein. Im Mittelpunkt der Upanishad-Lehren steht der Âtman. Der narzißstische Mensch ist grenzen-

los expansiv und identifiziert sich aus diesem Grunde mit dem All und macht seinen (individuellen) Âtman zu dem Universal-Âtman (= Brahman). Die Konsequenz fordert von ihm dann, die Mehrheit der Âtmane zu leugnen (die Mâyâ-Lehre). Vielheit und Mannigfaltigkeit ist nur für die niedere Welt der Sinnlichkeit charakteristisch, den Âtman berührt das alles nicht. Wir sehen, wie hier eine Kluft entsteht zwischen Gott und Welt: auf der einen Seite Vielheit, Mannigfaltigkeit und Illusion, auf der anderen Seite Einheit, Einfachheit und wahre Existenz. Im Âtman kann nichts geschehen, er ist absolut unveränderlich, da, wie wir hörten, Vielheit und Mannigfaltigkeit ihm doch fremd seien.

So heißt es Bṛhadâranyaka-upan. 1, 4, 8: „Wenn nun jemand einen anderen als den Âtman für teuer erklärt, und von ihm einer sagt: ‚Verlieren wird er, was ihm teuer ist!', der kann Herr sein, daß dies also geschehe. Darum soll man den Âtman allein als teuer verehren; wer den Âtman allein als teuer verehrt, dessen Teures ist nicht vergänglich." D. h. alles in der Welt ist vergänglich, nur Âtman ist ewig und unveränderlich.

Der Mensch gehört mit seinem Leibe der Welt der „Vielheit und Mannigfaltigkeit" an, wo die Dinge kommen und gehen, die Wesen geboren werden und sterben. Der narzißstische Mensch kann sich aber mit seiner Vergänglichkeit nicht abfinden, mit Hilfe der Idee des universellen Âtman, mit dem er sich identifiziert, sucht er der vergänglichen Welt zu entrinnen.

Und darum zieht sich Âtman-Brahman — die letzte Sehnsucht und der Hoffnungsanker des narzißstischen Menschen — von der Welt der Mannigfaltigkeit zurück und wird vereinsamt. Wie es Bṛhadâranyaka-upanish. 3, 8, 8 heißt: „Es ist das, was die Weisen das Unvergängliche (aksharam) nennen; es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang; nicht rot (wie Feuer) und nicht anhaftend (wie Wasser); nicht schattig und nicht finster; nicht Wind und nicht Äther (Raum); nicht anklebend (wie Lack); ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem; ohne Mündung und ohne Maß, ohne Inneres und ohne Äußeres; nicht verzehrt

es irgendwas, nicht wird es verzehrt von irgendwem . . ." D. h. Âtman ist qualitätlos und untätig.

Indem der Mensch die Sucht hat, allmächtig zu sein, fürchtet er sich vor der wirklichen Welt, wo sein Allmachtwahn an der Tatsache des Todes zerschellt. Er schafft sich aber als Kompensation die Idee einer qualitätlosen Welt, wo nichts geschieht, darum auch nichts untergeht. In dieser Sphäre sitzt der weltfremde Gott.

Das Ideal des Hindu ist die Erkenntnis seiner Identität mit Brahman, dem Unvergänglichen. Wie es Mundaka-upanishad 2, 2, 3 heißt:

Der Upanishad's große Waffe ergreif' als Bogen,
Den Pfeil leg' auf, geschärft durch Meditation,
Denn spanne durch auf Brahman's Sein gelenkten Geist
Und triff, o Teurer, als Ziel das Unvergängliche.

Das Seiende (in der niederen Welt der Sinnlichkeit) ist vergänglich, unser Ziel soll aber das Unvergängliche sein[231]. Durch die Identifizierung mit Brahman befreit sich das Individuum aus der Verstrickung der Mâyâ.

3. Den weltfremden Gott treffen wir auch in der Bhagavadgîtâ an. Dort, IX, 9, sagt Kṛshnu, indem er von der Schöpfung spricht: „Aber diese Werke fesseln mich nicht, weil ich (dabei) wie ein Unbeteiligter verharre und nicht an diesen Werken hänge. Unter meiner Aufsicht bringt die Urmaterie hervor, was sich bewegt; aus diesem Grunde dreht sich die Welt im Kreise . . .[232]." Kṛshnu charakterisiert sich selbst als einen in Untätigkeit verharrenden Gott, die Weltschöpfung ist ein Werk der Urmaterie. Daß dieser Gott gebildet ist in Analogie zum Menschen selbst, folgt aus dieser Stelle, ibid. V, 8—9: „Der Ergebene, der die Wahrheit kennt, denkt, daß er (selbst) nichts tue, wenn er sieht, hört, fühlt, riecht, ißt, geht, schläft, atmet, spricht, absondert, faßt, die Augen öffnet und schließt; (sondern) er denkt, daß seine Sinne mit den Sinnesobjekten sich beschäftigen", sagt Kṛshnu. Das Selbst des Menschen ist ganz und gar nicht aktiv, die Erkenntnis ist Sache seiner Sinne, er „selbst" nimmt nichts wahr und handelt nicht. Der Gott preist hier den Menschen, der gleichgültig der Objektwelt gegenüber-

steht. Das heißt aber, daß dieser weltfremde Gott nur eine Projektion des weltfremden (d. h. introvertierten) Menschen sei. Und wirklich ist das höchste Ideal der Bhagavadgîtâ folgendes, ibid. II, 57—58: „Wer allem ohne Verlangen gegenübersteht und, was ihm auch von angenehmen oder unangenehmen Dingen zuteil werde, weder Freude noch Abneigung empfindet, dessen Weisheit ist von Bestand. Und wenn dieser seine Sinne allwärts von den Sinnesobjekten zurückzieht, gleichwie eine Schildkröte ihre Glieder (einzieht), so ist seine Weisheit von Bestand." Die Schildkröte, die ihre Glieder einzieht, ist das Sinnbild des Introvertierten, der seine Sinne von den Objekten zurückzieht, weil er ihnen gleichgültig gegenübersteht.

4. Die Gottesvorstellung ist aus der Überwindung des Narzißmus entstanden, durch Abspaltung der Allmacht vom Menschen. In der ersten Phase der Überwindung des Narzißmus ist der Mensch bestrebt, sich selbst zu erniedrigen, die eigene Bedeutung zu verkleinern. Eigentlich ist das nur eine negative Form des Größenwahns: statt die eigene Größe aufzublasen, tut der Mensch das mit dem von ihm selbst geschaffenen Ideal. Ist Gott die Allmacht, so ist es begreiflich, daß er keine Züge tragen darf, die ihn zu einem menschenartigen Wesen herabwürdigen, wie auch umgekehrt kann der Mensch nichts an sich haben, was an ein göttliches Wesen gemahnt. Je mehr man aber Gott die Züge nimmt, die ihn menschlich erscheinen lassen, desto mehr verwandelt er sich in eine Quantité negligeable und entfremdet sich dadurch der Welt und dem Menschen. Diese Tendenz begegnen wir auch im jüdischen religiösen Denken der nachbiblischen Periode.

In der Bibel trägt Gott noch anthropomorphe Züge: er steigt von seiner Höhe auf die Erde herunter, er wird böse, er gibt Befehle ab usf. Das spätere religiöse Bewußtsein war bestrebt, diese Anthropomorphismen zu mildern (das kommt in den sogenannten Targumim, Übersetzungen der Bibel in das damalige Volksdialekt, zum Ausdruck). Wenn z. B. Gen. 11, 5 von Gott gesagt ist, er sei herabgestiegen, „so blaßt dies das Targum des Onkelos ab: er offenbarte sich. Wenn es Ex. 2, 25 heißt: Und es sahe Gott, so

hat Onkelos: und es war offenbar vor Gott. Ex. 6, 5 steht im Targum für: Ich habe gehört — vor mir ist es erhört. Am häufigsten steht der Ausdruck: er offenbarte sich, für den biblischen: er stieg herab, er zog aus usw. . . . Nicht einmal geistige menschenähnliche Tätigkeiten will das Targum von Gott mit den gewöhnlichen Ausdrücken aussprechen. Wenn es Gen. 3, 5, Ex. 3, 19 heißt, Gott wisse, so setzt das Targum Onkelos dafür lieber, es sei offenbar vor ihm". „Wie nun Gott nichts Menschliches beigelegt werden darf, so hinwiederum dem Menschen nichts Göttliches[233]." Dadurch wird eine Kluft gegraben, die sich immer mehr vertieft, zwischen Gott und Mensch: Gott zieht sich endgültig in das Jenseits zurück, wird „transzendent", d. h. weltfremd.

Die Weltfremdheit des Gottes ist im Talmud an verschiedenen Stellen bildlich so zum Ausdruck gebracht: Über der Erde gibt es „einen siebenfachen Himmel, deren oberster Araboth heißt und die Wohnung Gottes und der Gerechten sowie der vor dem Herrn dienenden Engel ist . . . (Im Mittelpunkte der himmlischen Räume) ist die Wohnung Gottes. Sie wird durch ein Pargod, einen Vorhang von der Mechitza (Abteilung) der Gerechten geschieden, und diese ist wieder von der Mechitza der Engel getrennt . . . Das Verhältnis dieser Mechizoth zueinander scheint das von konzentrischen Sphären zu sein . . . In der Mitte nun dieser Sphären des obersten himmlischen Raumes befindet sich die Wohnung Gottes, das Allerheiligste des obersten Himmels . . . Das Pargod verhüllt die Wohnung, den Thron und die Herrlichkeit Gottes jeglichem Blicke und macht die Wohnung Gottes unnahbar . . .[234]".

Hier entspricht Gott vollkommen dem Ideale des Introvertierten: Der hat zu wenig Interesse an der Welt der Objekte und verkriecht sich in sich selbst (verschließt sich in sein „Schneckenhäuschen").

5. In der Welt der Objekte (der „Vielheit und Mannigfaltigkeit") stößt man immer auf gewisse Schwierigkeiten, die man nur durch Anwendung von Energie überwinden kann. In der „wirklichen" Welt kann man bekanntlich ohne Arbeit nichts ausreichen[235]. Im wirklichen Leben ist man oft Enttäuschungen ausge-

setzt, nicht alles, was wir ersehnen, kann in Erfüllung gehen. Der Autoerotische will sich aber nicht der Welt geben, er will nicht den kleinsten Teil seines Energievorrats für die Welt verpuffen lassen. Sein Stolz wiederum kann sich nicht leicht mit den Enttäuschungen abfinden, die in der Welt unvermeidlich sind, er will Illusionen nicht aufgeben. Der Versuch, die Welt zu erobern, kann vielleicht fehlschlagen! Und darum zieht sich der Autoerotiker zurück (wird introvertiert, Einsiedler), zieht gleichsam eine chinesische Mauer um sich, und schwelgt in seinen Phantasien, wo er vielleicht der größte Held ist.

Das Leben ist aber unerbittlich und stellt seine Forderungen. Der Autoerotiker, will er nicht zugrunde gehen, ist gezwungen, aus seiner Introversion herauszutreten, dazu treiben ihn Hunger, Kälte und die anderen Lebensnöten. Dann erschafft die menschliche Phantasie ein Bild eines Wesens, das in vollkommener Weltfremdheit und Tatlosigkeit lebt: für dieses Wesen gibt es weder Zeit noch Raum, es kennt weder Freude noch Trauer, ihm ist alles fremd, und es selbst ist allen fremd. — —

Der Mensch hat auf seine Allmacht verzichtet, und schuf sich den allmächtigen Gott. In seiner eigenen Selbsterniederung grub er dann eine zu weite Kluft zwischen sich und Gott. Als Folge davon wurde der Gott k r a f t l o s, ohne Affekt, ohne Qualität, ohne Tat. Aber das scheint nur so uns, da wir ein falsches Maß hier anwenden. Der Mensch schuf den Gott nach dem eigenen Ebenbilde. Der Autoerotiker nun ist sehr stark und mächtig nicht in der Welt, sondern außerhalb ihrer, in der Zurückgezogenheit, im Reiche seiner Phantasie, wo seinen Illusionen keine Enttäuschung droht, wo er dann die größten Triumphe feiern kann. Diese introvertierte Stimmungslage erschuf den weltfremden, tatlosen Gott.

6. Der weltfremde Gott befriedigt nicht mehr jene infantilen Bedürfnisse, die ihn zum Leben gerufen. Der vereinsamte Gott im Jenseits, der weder sieht, noch hört, der nicht aktiv ist, kann nicht mehr die menschlichen Schicksale leiten. Da müssen, um dem abzuhelfen, verschiedene Mittler in Erscheinung treten.

Zu den Mittlern zwischen Jenseits und Menschen gehört z. B. der „Heilige Geist". Die Propheten sind vom „Geiste Jahves" in-

spiriert; sie sprechen zum Volke nicht im eigenen Namen, sondern im Namen Gottes, der sich ihnen durch seinen „Geist" offenbarte. Auch die Richter erkennen nicht minder das Rechte durch „Erleuchtung des Heiligen Geistes". Ebenso die Lehrer des Volkes, die Rabbinen, sind vom Heiligen Geiste erleuchtet. Der eine Rabbi übermittelt den Heiligen Geist dem anderen durch Handauflegung bei der Ordination. Wie es Bamidbar rabba c. 21 heißt: „Da zündet ein Weiser sein Licht an dem des anderen an, aus einem Gefäß wird in das andere gegossen." — Der „Heilige Geist" oder der „Geist Jahves" ist eine Emanation des Kraftstoffes (der magischen Kraft), die, wie wir bereits wissen, unsichtbar vor sich gehen kann.

Als fernerer Mittler zwischen Gott und Menschen tritt die „Bath Kol" (Tochter der Stimme = Wiederhall), die himmlische Stimme, auf. Berachoth 1 a erzählt: „R. Josse hat gesagt: Ich war einmal auf der Reise und trat in eine Ruine von den Ruinen Jerusalems, um zu beten .... (Da) hörte ich eine Bath-Kol, girrend wie eine Taube und sprechend: Wehe den Kindern! denn ihrer Sünden wegen habe ich mein Haus zerstört und meinen Tempel verbrannt und sie unter die Völker verbannt[236]." Bath-Kol ist hier Stellvertreter Gottes. Der transzendente Gott kann weder Freude haben, noch sich grämen, und kann keine Gemeinschaft mit den Menschen pflegen. Ein solcher Gott wäre für den naiven gläubigen Menschen überflüssig und unnütz. Da kommt zu Hilfe der Mittler: Bath-Kol. Wenn auch Gott selbst sich mit einer undurchdringlichen Mauer umgeben hat und sich so von der Welt vollständig abgesondert hat, so schickt er doch seine Emanationen aus, mit deren Hilfe er (gleichsam wie die Schnecke mit Hilfe ihrer Fühlhörner) den Kontakt mit der Welt notdürftig unterhält.

Diese Rolle eines Mittlers spielt auch im Christentum der Gott-Mensch Jesus. Durch seinen Sohn ging Gott in die Welt ein. Dadurch wird die Jenseitigkeit (die Transzendenz) Gottes zum Teil wieder aufgehoben. Obgleich diese „Tatsache" während der ganzen menschlichen Geschichte nur einmal stattgefunden hat, aber ihr Einfluß dauert ewig, dank dem Sakrament der Taufe. Denn durch die Taufe tritt der Gläubige in die kirchliche Gemeinschaft

ein und identifiziert sich mit dem sterbenden und auferstehenden Christus. D. h. Der Mensch identifiziert sich mit dem Gotte, Die Kluft zwischen Gott und Menschen ist wieder verschüttet.

7. Bei den Juden geht Gott in die Welt auch in anderer Form ein, die nicht mehr von mystischer Färbung ist. Daß die Juden ihre national-staatliche Selbständigkeit verloren haben und über die ganze Welt zerstreut worden sind, hat zu einer Umwälzung auch in ihrem religiösen Denken geführt. Mit der Zerstörung des Tempels wurde der Kultus in früherer Form unmöglich. An Stelle des Kultus trat nun das Studium der religiösen Theorie. An Stelle des Tempels trat die Synagoge, wo vor dem versammelten Volke die Thora vorgelesen und erläutert wird. Die Priesterkaste, die das ausschließliche Privileg besaß, den Tempeldienst auszuüben und die mit der Aristokratie politisch gemeinsame Sache machte, verliert ihre Bedeutung, und ihre Stelle nimmt nun der Gelehrte, der Rabbi ein, der aus dem Laienstande stammt und meistens neben der talmudischen Wissenschaft noch irgendein bürgerliches Handwerk treibt oder in der Gemeindeverwaltung (als Richter, Marktinspektor usw.) dient. Diese neuen Menschen unternahmen es, die Gemeinde unter neuen Verhältnissen neu zu organisieren. Damit das Judentum nicht zugrunde geht in dem Chaos der damaligen Welt, wo unendliche Kriege geführt wurden zwischen Chaldäern, Persern, Griechen, Römern und vielen anderen kleineren Völkerschaften, richteten die Talmudgelehrten ihre ganze Energie darauf, um eine feste Gesetzgebung auszuarbeiten, die das ganze Leben umfaßte und die winzigste Kleinigkeit reglementierte. Das Gesetz hat den Kultus verdrängt und die frühere jüdische Theokratie verwandelt sich in eine Nomokratie (nach einer richtigen Bemerkung von Ferdinand Weber).

Wie sich das neue Judentum zum jenseitigen Gott stellt, ist aus einer talmudischen Haggada (Sage) ersichtlich: Eines Tages konnte R. Eleasar die schwierigsten Probleme, die man ihm vorlegte, lösen; aber niemand wollte auf ihn hören. Da rief er aus: „Ist das Gesetz so, wie ich es lehre, so soll der Baum entscheiden!" — Der Baum verrückte sich 100 Ellen von seiner Stelle. Aber die Anwesenden sprachen: „Ein Baum ist kein Beweis!" R. Eleasar

rief wieder aus: „Ist das Gesetz so, wie ich es lehre, so soll das Wasser für mich zeugen!“ — Das Wasser floß nun in der Richtung nach oben. Aber die Anwesenden sprachen: „Der Wasserlauf ist kein Beweis.“ R. Eleasar rief aus: „Ist das Gesetz so, wie ich es lehre, so sollen die Wände für mich zeugen!“ — Die Wände der Synagoge neigten sich gegeneinander. Da schrie ihnen R. Josua zu: „Wenn die Gelehrten untereinander Streit haben, so habt ihr Wände sich nicht einzumischen!“ — Und R. Eleasar rief wieder aus: „Ist das Gesetz, wie ich lehre, so soll der Himmel für mich zeugen!“ Da kam die Bath-Kol und sagte: „Was wollt ihr denn, das Gesetz ist so, wie R. Eleasar lehrt!“ Da stand R. Josua auf und sagte: „Wir nehmen keine Rücksicht mehr auf die Bath-Kol, denn es steht in der Schrift: Man neige sich zu der Mehrheit“ (Baba mezia 57 b). — D. h. (um mit einem russischen Sprichwort zu reden): Die Stimme des Volkes ist die Stimme Gottes (Glas naroda — glas božij).

Es leuchtet ein, daß in Sachen der weltlichen Gesetzgebung die Rabbinen weder auf vermeintliche Wunder, noch auf göttliche Inspiration Rücksicht nehmen wollten. Der Gott, dem sie faktisch huldigten, ist das Rechtsbewußtsein des Volkes; und das herrschende Recht der organisierten Gemeinde ist jene Form, in der der transzendente Gott wieder in die Welt hineintritt. Oder in der Sprache der modernen Philosophie ausgedrückt: Der Gott außer uns ist zu dem Gott in uns geworden.

rief wieder aus: „Ist das Gesetz so, wie ich es lehre, so soll das Wasser für mich zeugen!" — Das Wasser floß nun in der Richtung nach oben. Aber die Anwesenden sprachen: „Der Wasserlauf ist kein Beweis." R. Eleasar rief aus: „Ist das Gesetz so, wie ich es lehre, so sollen die Wände für mich zeugen!" — Die Wände der Synagoge neigten sich gegeneinander. Da schrie ihnen R. Josua zu: „Wenn die Gelehrten untereinander Streit haben, so habt ihr Wände sich nicht einzumischen!" — Und R. Eleasar rief wieder aus: „Ist das Gesetz, wie ich lehre, so soll der Himmel für mich zeugen!" Da kam die Bath-Kol und sagte: „Was wollt ihr denn, das Gesetz ist so, wie R. Eleasar lehrt!" Da stand R. Josua auf und sagte: „Wir nehmen keine Rücksicht mehr auf die Bath-Kol, denn es steht in der Schrift: Man neige sich zu der Mehrheit" (Baba mezia 59 b). — D. h. (um mit einem russischen Sprichwort zu reden): D i e S t i m m e d e s V o l k e s i s t d i e S t i m m e G o t t e s (Glas naroda — glas bożij).

Es leuchtet ein, daß in Sachen der weltlichen Gesetzgebung die Rabbinen weder auf vermeintliche Wunder, noch auf göttliche Inspiration Rücksicht nehmen wollten. Der Gott, dem sie faktisch huldigten, ist das Rechtsbewußtsein des Volkes; und das herrschende Recht der organisierten Gemeinde ist jene Form, in der der transzendente Gott wieder in die Welt hineintritt. Oder in der Sprache der modernen Philosophie ausgedrückt: Der Gott außer uns ist zu dem Gott in uns geworden.

III
DER ANIMISMUS

1. Auf narzißstischer Grundlage entsteht das magische Denken. Der charakteristische Zug dieser Denkart besteht darin, daß man dem objektiven Gang der Dinge eine subjektiv-psychologische Gesetzmäßigkeit unterlegt: Sind Vorstellungen im Kopfe des Denkenden miteinander verknüpft, so objektiviert er die Ideenassoziation, d. h. er verwandelt sie in den kausalen Zusammenhang der Dinge selbst, die jenen Ideen entsprechen.

Es ist dann noch ein weiterer Schritt möglich. Der Narzißt liebt sich selbst, d. h. seinen (imaginären) Doppelgänger. Dieser Doppelgänger wird, wie wir wissen, zum aktiven Prinzip erhoben. Der Narzißt ist also geneigt, das Aktive zu personifizieren, oder, wie wir das bereits auch anders ausgedrückt haben: Der Narzißt ist geneigt, hinter jedem objektiven Geschehen die handelnden Personen zu suchen. Diese Besonderheit des Narzißten nennen wir Animismus. Das magische Denken geht so in das animistische über.

Hier eine Illustration zum Obigen: „Eine kleine Eidechse, die in Quellen lebt, verursacht bei den Tschiroki den Regen, wenn sie aus der Quelle kriecht, gleichwie das Tageszeichen ‚Eidechse' bei den alten Mexikanern Wasserüberfluß bedeutet[237]." Die Eidechse ist gedanklich mit dem Regen verknüpft, weil sie gerade vor dem Regen aus der Quelle herauszukriechen pflegt. Nach magischer Denkweise ist das Herauskriechen der Eidechse aus der Quelle die Ursache des Regens, oder animistisch, die Eidechse ist der „Regner". Die beiden Denkweisen, die magische und die animistische, gehen unmerklich ineinander über: die eine berücksichtigt die (auf mystischer Grundlage basierende) Tat, die andere den Täter.

2. Der Narzißt, der sich selbst Liebende, zerfällt in Ich-Subjekt

und Ich-Objekt. Objekt ist alles, was durch die Sinnesorgane wahrgenommen werden kann; und auch umgekehrt, alles, was wir wahrnehmen und uns vorstellen, bekommt für uns den Charakter des Objekts. Daraus folgt, daß Subjekt das ist, was von uns nicht wahrgenommen wird, sonst wäre es nicht Subjekt, sondern Objekt. Wenn der Narzißt für sich selbst in Ich-Subjekt und Ich-Objekt zerfällt, so bedeutet das, daß er aus zwei Momenten besteht: einem sinnlichen und einem übersinnlichen, oder, vulgär ausgedrückt, aus Leib und Seele. Die vollendete animistische Denkweise betrachtet das aktive schöpferische Prinzip als eine übersinnliche Person, die sich in der sinnlichen Welt in dieser oder jener Einhüllung offenbart.

Zur Illustration der animistischen Auffassung nehmen wir den altmexikanischen Gott Uitzilopochtli, „dessen Verkleidung der kleine Kolibri ist. Von diesem Vogel berichten die Mexikaner, daß er auf einem Aste sitzend seinen Winterschlaf hält und wärenddessen sein Gefieder verliert, im Frühling aber wieder erwacht. Deshalb offenbar ist er zu einem Geist der Sommerwärme und zur Verkleidung des mächtigen . . . Uitzilopochtli geworden[238]". Der Kolibri erwacht im Frühling zu neuem Leben. Ringsherum entfaltet die Natur ihre bis dahin eingeschlafen gewesenen verborgenen schöpferischen Kräfte. Die animistische Auffassung sieht in dem Erwachen der Natur die Tätigkeit eines übersinnlichen Dämons. Der Kolibri ist nur eine Verkörperung, eine Materialisation des mächtigen Dämons.

3. Den Begriff des Animismus hat Tylor in die Ethnologie hineingebracht. „Das erste Erfordernis", sagt er, „für ein systematisches Studium der Religion der niederen Rassen, besteht darin, daß man eine rudimentäre Definition der Religion feststellt; wenn man in dieser Definition den Glauben an eine oberste Gottheit oder an ein Gericht nach dem Tode, die Anbetung von Idolen oder die Darbringung von Opfern oder andere zum Teil weitverbreitete Lehren und Riten verlangt, so schließt man offenbar manche Stämme von der Kategorie der religiösen aus. Eine so enge Definition hat jedoch den Fehler, daß sie die Religion mit einigen Entwicklungsformen derselben, statt mit dem tieferen Motiv, das ihnen zu-

grunde liegt, identifiziert. Es scheint das beste, auf diese wesentliche Quelle zurückzugreifen, und einfach als minimale Definition der Religion den Glauben an geistige Wesen zu fordern[239]." Solchen Glauben nennt Tylor Animismus.

Die Theorie des Animismus zerfällt in zwei große Dogmen: „das erste betrifft Seelen von individuellen Geschöpfen, die nach dem Tode des Körpers ihre Existenz fortzuführen vermögen, während das zweite andere Geister betrifft, bis zum Range von mächtigen Gottheiten hinauf[240]".

4. Die neuere Ethnologie hat die Lehre Tylors kritisch angegriffen. In erster Linie machte man gegen Tylor geltend, daß der Begriff „Seele" des Primitiven nicht ganz damit übereinstimmt, was wir darunter verstehen. Die Reisenden früherer Zeiten verstanden zu wenig mit dem Primitiven umzugehen, beherrschten meistens die Sprache der besuchten Völkerschaften überhaupt nicht oder ziemlich mangelhaft; das mußte zu verschiedenen Mißverständnissen führen, die Forscher schrieben unwillkürlich den Primitiven Vorstellungen zu, die ihren eigenen ähnlich waren. Es ist z. B. wichtig darauf hinzuweisen, daß bei den Primitiven „die überlebende ‚Seele' meist nicht mit der ‚Seele' oder den ‚Seelen', die bei Lebzeiten eine Rolle spielen, identisch ist[241]". Bei den Akikuyu „heißt die Seele des Lebenden ngoro. Es bezeichnet das Ich, den Ausdruck der Individualität des Menschen . . . Ngoro verläßt den Körper im Tode . . . Der Geist des Toten heißt ngoma; er tritt erst beim Tode des Menschen auf . . .". „Bei den Basango Meno hat jeder Mensch eine Seele, die osangudi heißt . . . Diese fährt nach dem Tode in den Leib einer Frau, um wiedergeboren zu werden. Die Geister der Toten heißen edimo; es sind osangudi oder Seelen, denen es nicht geglückt ist, in den Leib eines Weibes zu gelangen." „Die Bangala (Kongo) nennen die Seele . . . elimo; sie verläßt den Menschen zeitweise im Schlafe und in der Ohnmacht; beim Tode entweicht sie durch Nase und Mund. Ein zweites Wort für Seele, das wechselweise mit elimo gebraucht wird, ist elingi; es bedeutet Schatten, Spiegelbild im Wasser und Spiegel, neuerdings auch Photographie[242]." Es sei noch daran erinnert, daß die alten Hebräer (der vortalmudischen

Epoche) an ein Leben nach dem Tode im vulgären Sinne persönlicher Fortexistenz nicht glaubten: Wenn Ru$_a$ch den Körper verläßt, so geht N$_e$f$_e$š, die lebendige Seele, unter. Die älteste jüdische Religion fällt damit nicht unter die „rudimentäre" Definition der Religion Tylors.

In zweiter Linie muß man Tylor den Vorwurf machen, daß er bei der Feststellung eines minimalen Kriteriums der Religion nicht berücksichtigt hat (d. h. er wußte es nicht), daß es auch *unpersönliche* (neutrische) Götter gibt. Es ist also klar, daß der Animismus als Glaube an übersinnliche *Personen* (Geister) nicht das minimale Kriterium abgeben kann.

Und zuletzt ist noch nicht zu vergessen, daß den Ausgang der Religion doch der Kultus bildet. Dieser aber (als rein magische Handlung) ursprünglich weder Götter noch Dämonen voraussetzt. *Dem Animismus muß eine einfachere Zeit als Präanimismus vorangegangen sein*[243].

5. Die schwache Seite der präanimistischen Theorie besteht darin, daß sie eigentlich nicht imstande ist, zu erklären, warum der Präanimismus durch den Animismus abgelöst wird. Wenn in der präanimistischen Epoche (d. h. zur Zeit der reinen Magie) der Mensch mit Hilfe von magischen Formeln und Manipulationen sein Ziel erreichen kann, wozu führt er in einer späteren Epoche transzendente Dämonen oder Geister ein, die jene magischen Handlungen unter ihren Schutz nehmen oder die sogar selber in derselben Weise wie der Mensch zaubern? Man kann annehmen, daß in der präanimistischen Epoche der Mensch das Gewicht auf die Handlung selbst legt, erst später verschiebt sich das Gewicht von der Handlung auf die handelnde Person, und so gleitet man zum Animismus über. Aber das ist bloß eine Umschreibung des Tatbestandes, es bleibt immerhin die Frage offen: Warum hat sich das Gewicht von der Handlung auf die handelnde Person verschoben? So bleibt das Problem des Überganges von der präanimistischen zur animistischen Denkweise bestehen.

In der magischen Epoche steht noch der Mensch mit der realen Welt in einem gewissen Kontakt: alles wird hier erreicht mit Hilfe von konkreten *Handlungen*. Aber immerhin ist im magischen

Denken die Tendenz zum Animismus, d. h. zur Transzendenz und Personifikation implizite enthalten. Das ist nicht schwer durch folgendes Beispiel zu demonstrieren: Wenn der primitive Mensch durch einen Speer verletzt wird, so wird er in solchem Falle den Schmerz, den er empfindet, als natürlich verursacht begreifen, in derselben Weise, wie wir es tun würden. Es kann aber vorkommen, daß ein ihm feindlich Gesinnter sein „Abbild" durchstechen wird. In diesem Falle wird er auch Schmerz empfinden, der aber nicht mehr physisch, sondern magisch (d .h. suggestiv) begründet ist. Der Schmerz ist zwar durch eine sichtbare Hand zugefügt; aber die schmerzzufügende Handlung geschah nicht am Körper des Verletzten, sondern bloß an seinem Abbild. Wenn jetzt der magisch denkende Mensch einmal krank wird, ohne die wirkende Ursache zu kennen oder ohne sie zu begreifen, so wird er (infolge einer gewissen Denkökonomie) geneigt sein, anzunehmen, daß auch in diesem Falle die Krankheit durch einen Zauberer, nur unsichtbar bewirkt ist. Wie wir z. B. noch heutzutage bei gewissen körperlichen Schmerzen von Hexenschuß sprechen, was ursprünglich buchstäblich verstanden ward. Der unsichtbare Zauberer ist der Prototyp des Dämons. So gleitet die Magie, d. h. der Präanimismus, in den Animismus über.

Die Theoretiker des Präanimismus fassen den Unterschied zwischen Magie und Animismus zu schroff. Der Übergang von dem einen zum anderen wäre unbegreiflich und unmöglich, wenn nicht beide aus demselben Boden stammten. Wir haben die Magie aus dem Narzißmus abgeleitet: Der Narzißt projiziert sein Ich nach außen und nimmt es von dort wahr als etwas ihm objektiv Gegebenes. Ich und Nicht-Ich durchdringen einander, werden einander gleich: die seelischen Erlebnisse werden objektiviert, die Naturerscheinung subjektiviert. Daraus folgt die magische Denkart, den Naturerscheinungen eine psychologische Gesetzmäßigkeit zu unterlegen. In demselben Narzißmus ist aber auch der Animismus begründet: Der Narzißt, der sich doppelt erscheint, ist auch geneigt, der ganzen Welt eine Doppelwesenheit zuzuschreiben. Das zweite Ich, das unsichtbare, Ich-Subjekt, ist der handelnde Akteur. Magie und Animismus sind von diesem Standpunkte aus gesehen

verwandte Kategorien, eigentlich nur zwei Arten, wie sich die narzißstische Natur des Menschen offenbart.

6. Für den Animisten zerfällt der Mensch in Leib und Seele, in träge Masse (Materie) und aktives Prinzip. Dieser Dualismus wird vom religiösen Menschen zugrunde der allgemeinen Weltauffassung gelegt. Diese dualistisch-animistische Auffassung kommt z. B. bei Philo von Alexandrien zum Ausdruck, in der Form der „wirkenden Ursache" (Gott) und der „leidenden Natur". Er meint, „daß in den existierenden Dingen das eine die wirkende Ursache, das andere ein Leidendes sein muß, und daß jenes Wirkende der Geist des Weltganzen ist . . ., daß das Leidende dagegen an und für sich unbeseelt und unbeweglich ist, nachdem es aber von dem Geiste bewegt und gestaltet und beseelt worden ist, in das vollendete Werk in diese (sichtbare) Welt, sich verwandelte". „Wie ein Wagenlenker, der die Zügel, oder wie ein Steuermann, der das Ruder festhält, lenkt er (Gott) alles wohin er will, nach Gesetz und Recht, ohne eines andern zu bedürfen; denn Gott vermag alles." „Nach dem einzigen führenden Geist des Weltalls als Urbild wurde der Geist in jedem einzelnen Menschen gebildet, der also gewissermaßen der Gott des Körpers ist, der ihn als göttliches Bild in sich trägt. Denn was der große Lenker im Weltall ist, das ist wohl der menschliche Geist im Menschen; er ist selbst unsichtbar, sieht aber alles, er ist seinem Wesen nach unkenntlich, erkennt aber das Wesen der anderen Dinge . . ." („Über die Weltschöpfung.")[244]

Analog heißt es auch im (babyl.) Talmud, Berachott 10a: „Wie Gott die ganze Welt erfüllt, so erfüllt auch die Seele den ganzen Körper; wie Gott sieht und nicht gesehen wird, so sieht auch die Seele und wird nicht gesehen; wie Gott die ganze Welt ernährt, so ernährt auch die Seele den ganzen Körper (ohne Seele wäre die Welt tot, wie ohne Gott die Welt zerfallen wäre); wie Gott rein ist, so ist auch die Seele rein; wie Gott in den innersten Gemächern wohnt, so wohnt auch die Seele in den innersten Gemächern[245]."

Die Begriffe Seele und Gott laufen hier einan-

der vollkommen parallel. Der Narzißt zerfällt in Ich-Subjekt und Ich-Objekt. Jenem wird Aktivität und Allmacht beigelegt. Nach dem Ebenbilde des kleinen „Gottes in uns" schaffen wir uns den „Gott außer uns", den „Geist des Alls".

7. Oben sahen wir, daß das religiös-philosophische Denken der Hindu zur Negierung der Individualität gekommen ist und die Vielheit und Mannigfaltigkeit als Illusion erklärt hat. Als Ideal schwebte dem Hindu Âtman-Brahman vor, der in ewiger Ruhe und Einsamkeit beharrte. Wir erblickten darin den Ausdruck der Introversion.

Eine zweite Richtung des indischen Denkens, die sogenannte Sânkhya-Philosophie, behauptet zwar die Realität der einzelnen individuellen Seele, sie nimmt ihr aber alle Aktivität. Im Brahmanismus verwandelt sich der allmächtige Âtman im Laufe der Entwicklung in das untätige Brahman; in der Sânkhya-Philosophie spielt sich dieser Prozeß mit der individuellen Seele (mit dem „Gott in uns") ab.

Der Ideengang der Sânkhya-Philosophie läßt sich kurz so schildern: Bekanntlich war die Sânkhya-Philosophie nah verwandt den Yoga-Lehren. Was bedeutet aber Yoga? „Yoga bedeutet ursprünglich ‚Anspannung', dann Abwendung der Sinne von der Außenwelt und Konzentrierung des Denkens nach innen[246]", d. h. also, Yoga repräsentiert den Prozeß der Introversion. Unser psychisches Leben wird aber durch Impulse von außen her angeregt, und unser Denken verarbeitet Daten, die irgendwie Bezug haben zu den Objekten der Außenwelt. Der denkende und erkennende Mensch hängt ebenso von den Objekten der Welt ab (an die der Denkakt bezogen ist) und ist nicht imstande, sich von ihm unabhängig zu machen, wie wenig der Liebende sich unabhängig machen kann von dem Objekte seiner Liebe. Aber der autoerotische Mensch kann diese Abhängigkeit vom Objekt (das Bezogensein auf das Objekt) nicht leicht verwinden: er möchte ganz „frei" sein. Auf diesem Boden steht die mystische Lehre von dem „objektlosen" Erkennen, oder dem absoluten unbedingten Denken usw. . . . Nrishna-uttara-tâpaniya-upanishad 9 lesen wir: „. . . Die ganze Welt aber ist Nicht-Wissen, ist jene Mâya. Der Âtman

aber ist das höchste Selbst und durch sich selbst leuchtend. Er erkennt und erkennt doch nicht; denn sein Erkennen ist objektlos, ist Innewerdung." Der von der Welt unabhängige Âtman, der nach innen konzentriert ist, der sich im Zustande der Introversion befindet, ist natürlich durch sich selbst leuchtend und erkennt „objektlos", d. h. er erkennt und erkennt doch nicht.

In dem angeführten Upanishadfragment ist eine Psyche geschildert, die voll ist von ihrer Leerheit. Von solchem Ideale ist die Sânkhya-Philosophie begeistert und auf solcher Basis baut sie ihre Vorstellung von der Seele auf. „Überall, wo in der Sânkhya-Literatur die Frage nach dem Wesen der Seele aufgeworfen ist, wird die Antwort gegeben: die Seele ist Geist, und zwar reiner Geist, Denken schlechthin . . . Da dieses das Wesen der Seele ausmachende Denken objektlos ist und sich nicht selbständig zu betätigen vermag, so ist die Seele im Zustande des absoluten Daseins . . . Hiermit ist die Definition der Seele erschöpft; es gibt nach der Sânkhya-Lehre kein Attribut, welches den Begriff der Seele positiver gestaltet. In Übereinstimmung mit dem berühmten Ausspruch der Bṛhadâranyaka-Upanish. (II, 36; III, 9, 16; IV, 2, 4; 4, 22; 5, 15); ‚(sie ist) nicht so nicht so' wird die Seele als qualität- und attributlos bezeichnet[247]." Das Wesen der Seele macht also das objektlose Erkennen aus; die Seele befindet sich im Zustande des absoluten Seins, d. h. in der Seele geschieht nichts, sie ist ewig unveränderlich, es herrscht in ihr ewige Ruhe, sie ist untätig.

Wie Gott, der sich „in die innersten Gemächer" zurückgezogen hat, der gewöhnlichen (profanen) Welt nicht mehr zugänglich ist, und es müssen Mittler kommen, die die Beziehungen zwischen Gott und Welt herstellen und unterhalten; ebenso mußte die Sânkhya-Philosophie einen Mittler einführen, um die Beziehungen zwischen der Seele und der sinnlichen Welt möglich zu machen. Außer dem gewöhnlichen Leib, der vom Vater und der Mutter erzeugt ist, besitzt jedes organische Wesen noch einen „inneren Leib" (linga). Der gewöhnliche Leib ist vergänglich, Linga aber geht, beim Tode des einen Leibes zusammen mit der Seele, in einen anderen Leib ein und belebt ihn dadurch. Linga ist der Träger aller jener Qua-

litäten und Funktionen, deren Inbegriff das psychische Leben bedeutet. —

Gott ist die Seele des Alls, und die (individuelle) Seele ist der Gott des einzelnen Körpers. Alle Probleme, die in der theologischen Sphäre auftreten, treten darum auch in der (spekulativen) Psychologie auf. Ein älterer Geschichtsschreiber der Psychologie (Carus) hat nicht unrecht, wenn er meint, daß „die ältere Psychologie eine Psychotheologie war".

ANMERKUNGEN

1 „Alltägliche Erfahrung bestätigt es, daß der Verstand längst einer Sache entsagt haben kann, wenn das Herz noch viele Jahre für sie schlägt." Max Stirner. Der einzige und sein Eigentum.

2 Franz Thorbecke, Im Hochland von Mittel-Kamerun, 3. T. (Hamburg, 1919), erzählt: „(Im Gerichtsverfahren galt als Beweismittel) neben der Zeugenaussage in allen zweifelhaften Fällen, besonders aber bei Anklagen wegen Zauberei das Gottesurteil. Aus einer Baumrinde wird ein Trank gebraut, der Erbrechen hervorruft oder den Tod verursacht: der Unschuldige gibt das Gift von sich, der Schuldige stirbt. Unsere Tikarleute waren von der Unfehlbarkeit des Urteils fest überzeugt; Mbo, unser sonst so zuverlässiger Dolmetsch aus Ngambe, behauptete. den Trank selber einmal freiwillig getrunken zu haben, um sich von einer Anklage wegen Diebstahls zu reinigen." (p. 80.)

3 L. v. Schröder, Arische Religion, Leipzig, Haessel Verl., 1914, p. 269.

4 Ibid., p. 569.

5 A. W. Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, I. Teil, Leiden, 1904, p. 102.

6 Karl v. Ditmar, Reisen u. Aufenthalt in Kamtschatka, St. Petersburg, 1890, p. 409.

7 R. Kühnau, Schlesische Sagen, II. Teil, Leipzig, B. G. Teubner, 1911, p. 547.

8 S. J. Curtis, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung, 1903, p. 67 u. 75.

9 Paul Deussen, Die biblisch-mittelalterl. Philosophie, Leipzig, 1920, p. 115. — Im Vorwort zum genannten Buche erzählt der Autor: „Nachdem wir schon in der Schulpfordta angefangen hatten, die an den Schriften der Alten geübte philologisch-historische Methode auch auf die biblischen Bücher anzuwenden, ging auf den Universitäten zu Bonn und Tübingen durch das Studium der Theologie der letzte Rest des Kirchenglaubens verloren — — Wiedergegeben wurde mir die Religion durch das Studium der Kantischen und Schopenhauerschen Philosophie. Die ‚Kritik der reinen Vernunft' bewahrte mich vor dem Materialismus, während die ‚Kritik der praktischen Vernunft' und die ‚Welt als Wille und Vorstellung' mich anleiteten, mein Christentum auf den Christus in uns, auf die Tatsachen des moralischen Bewußtseins zu gründen, welche die einzelne Quelle sind, aus der auch Jesus und Paulus ihre Offenbarungen geschöpft haben." (p. X.)

10 L. v. Schröder, a. a. O., p. 577.

11 Curtis, a. a. O., p. 84.

[12] Ibid., p. 63.

[13] Ibid., p. 195.

[14] Ibid., p. 82 f.

[15] Ibid., p. 108.

[16] Ibid., p. 99.

[17] S. A. Horodezky, Religiöse Strömungen im Judentum, Bern u. Leipz., Ernst Bircher Verl., 1920, p. 39.

[18] Ibid., p. 45.

[19] Fr. S. Krauß, Slawische Volkforschungen, Leipz., Wilh. Heims, 1908, p. 31.

[20] Ibid., p. 83.

[21] Will. Benj. Smith, Ecce Deus, Jena, Eug. Diederichs, 1911, p. 17.

[22] Das ersieht man auch aus folgendem: Ein Baba (indischer Heiliger) hat das Evangelium gelesen. Der Missionar fragt ihn aus: „Welchen Eindruck hat auf Sie Christus gemacht? War er nicht gewaltig in Wort und Tat?" — „Krischna war wohl ebenso gewaltig. Ja, er war größer. Um das Volk in Brindraban vor dem Regengott, vor Indras Zorn, zu schützen, hob er z. B. auf seinem kleinen Finger den Berg Gobhardan empor. So etwas tat Ihr Christus nie." — „Ich will nicht mit Ihnen darüber streiten, inwieweit Krischna das Wunder getan hat oder nicht. Das ist ja für Sie Glaubenssache, wie das Christi Wunder für mich sind. Aber da müssen Sie doch zugeben, daß ein großer Unterschied ist zwischen Christi und Krischnas Wunder. Die letzteren bestanden oft in einer Bluttat und unsittlichen Handlungen. Aber Christi Wunder waren immer Liebestaten." — „Das bedeutet gar nichts. Was Sie unsittlich und grausam nennen, ist das Lila (Spiel) des Gottes, nichts anderes. Darin offenbart sich seine Kraft. Könnte ich Sie mit einem Faustschlag zu Boden schmettern, so wäre ich ein ungewöhnlich starker Mensch; könnte ich dasselbe auf einmal mit tausend tun, so wäre ich mehr als Mensch. Ich wäre ein Gott. Gerade solche und noch größere Krafttaten führte Krischna aus. Was recht und unrecht ist, können Sie nicht beurteilen. Gott macht alles, das Böse sowohl wie das Gute . . . Wenn ich urteilen soll, so muß ich Krischna höher stellen; denn seine Taten scheinen mir gewaltiger zu sein als die Christi." Hedberg, Unter indischen Heiligen. Allgemeine Missionszeitschrift, Bd. 39, Beiblatt Nr. 4, p. 54.

[23] L. v. Schröder, Arische Religion, p. 273 f.

[24] Ibid., p. 305.

[25] Leo Frobenius, Die Weltanschauung d. Naturvölker, Weimar, 1898, p. 277/279.

[26] B. Guttmann, Die Gottesidee d. Wadschagga, Globus, Bd. 96, p. 101 u. 103.

[27] Jul. Wellhausen, Reste arab. Heidentums, Berlin, Georg Reimer, 1887, p. 172.

[28] Brugsch, Relig. u. Mythol. d. alten Ägypter, Leipzig, 1888, p. 139.

[29] Ibid., p. 209 f.

[30] Ibid., p. 207.

[31] Ibid., p. 209.

[32] Diese Symbolik ist noch unseren Kindern geläufig. Das kleine Mädchen, Trudi, sieht, wie eine Mutter ihr Kind nährt. Da sagt sie zu ihrer Mutter: „Nicht wahr, Mama, ich habe so an dir getrunken, als du noch eine Kuh warst?"

(Mitgeteilt v. Dr. W. B. im „Zentralblatt für Psychoanalyse", Bd. IV, H. 3/4, p. 233.)

[33] Brugsch, a. a. O., p. 131.

[34] Zit. nach Max Müller, Essays, Bd. I, p. 38, Leipz., W. Engelmann, 1879.

[35] Fr. Schutze, Psychol. d. Naturvölker, 1900, p. 321.

[36] Zit. nach „Zentralblatt f. Psychoanalyse", Bd. II, H. 8, p. 473.

[37] Die psychoanalytische Deutung der Ödipussage hat zuerst Freud gegeben in seiner Traumdeutung, Wien 1900. Siehe auch Leo Kaplan, Grundzüge der Psychoanalyse, Wien, Franz Deuticke, 1914, Kap. V, insbesondere p. 110/113. — Zur Illustration des im Texte Ausgeführten möchte ich hier noch folgendes anführen: Ein junger Student erzählt mir folgenden Traum: „Er lag im Bette mit drei Mädchen, aber er berührte sie nicht . . . Er ging in den Korridor hinaus; er befindet sich nun im Hause, wo seine Kindheit verflossen war. Er nähert sich dem Schlafgemach des Vaters. Von dort kommt ein Dieb mit auf ihn gerichtetem Revolver. Der Träumer entreißt dem Dieb die Waffe, wirft ihn zu Boden und schlägt ihn sehr lange auf den Kopf." — Der Student ist alles andere als enthaltsam, er ist vielmehr ein typischer Schürzenjäger. Im Traume verschmäht er die Mädchen und geht zum Schlafgemach des Vaters hin. Die infantile Erotik (die Anhänglichkeit an die Mutter) ist hier erwacht. Aus dem Schlafgemach der Eltern kommt ein „Dieb", den der Träumende erschlägt. Der „Dieb" ist hier vermutlich eine Ersatzfigur für den Vater, der nach infantiler Auffassung sich die Mutter (weil den Unwillen des Kindes hervorrufend) unrechtmäßig angeeignet hat. — Eine Mutter z. B. erzählt von ihrem Knaben: „Einmal fragte mich der kleine Friedl: ‚Mama, wohin wird denn der Papa gehen, wenn ich einmal groß bin?' Auf meine Frage, was er damit meine, sagte er: ‚Ja, zwei Herren bei einer Frau können ja nicht sein!'" (Veröffentlicht im „Blatt der Hausfrau". Zit. nach „Zentralblatt f. Psychoanalyse", Bd. I, H. 10/11, p. 529.) Wir sehen, wie der infantile Mensch sich als den künftigen Herrn im Hause fühlt, den Vater zu beseitigen oder vertreiben im Sinne hat, um die Mutter allein besitzen zu können.

[38] N. Bucharin, Theorie d. hist. Materialismus, Verl. d. kommun. Internationale, 1922, p. 192.

[39] Horodezky, a. a. O., p. 132.

[40] Ich möchte hier bemerken — und der Leser wird es im Verlaufe dieser Arbeit selbst merken —, daß ich keinesfalls Gegner der marxistischen Methode bin, sondern vielmehr ihr Anhänger. Man muß sie aber richtig und am richtigen Orte anwenden, sie nicht „verflachen".

[41] Horodezky, a. a. O., p. 134.

[42] „Es ist erstaunlich, wie weit man alle menschlichen Triebe auf einen einzigen zurückführen kann." (Friedr. Hebbel, Tagebuch.)

[43] Siehe S. Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.

[44] Bekanntlich spielt der Spiegel (dieses narzißstische Instrument) eine bedeutende Rolle im „Liebesorakel". In Schlesien z. B. stellt sich das Mädchen „in der Mitternachtsstunde (am Andreasabend) ganz entkleidet mit zwei Kerzen vor den Spiegel und erblickt darin den künftigen Gatten" (Paul Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien, Bd. I, Leipz., B. G. Teubner, 1903, p. 13). Eigentlich hätte das Mädchen sich selbst im Spiegel erblicken

sollen, statt dessen erblickt sie aber ihr Sexualobjekt. Das erklärt sich aus der narzißstischen Identifikation: im Sexualobjekt (sich mit ihm identifizierend) liebt der Narzißt sich selbst. Zugleich bedeutet das aber die erste Phase in der Überwindung des Narzißmus: das Verschwinden im Spiegel des eigenen Abbildes des Schauenden und sein Ersetzen durch das Abbild eines anderen ist das Symptom des inneren Vorganges des Überganges von der Ich-Erotik zu der Objekt-Erotik. D. h. „das Liebesorakel durch Spiegelschau stellt die Progression der Libido vom Narzißmus zur Objektwahl dar" (Dr. Géza Roheim, Spiegelzauber, Leipz. u. Wien, Psychoanal. Verl., 1919, p. 93). — Den nämlichen Charakter trägt auch folgendes Liebesorakel: „(Junge Mädchen) rufen in die Nacht hinaus: aus welcher Richtung das Echo schallt, naht der Bräutigam" (Paul Drechsler, a. a. O., p. 24). — Das Wesen des Autoerotismus und Narzißmus hat Friedr. Hebbel schön ausgedrückt (im Tagebuch): „Das wäre prächtig, wenn der Kirschbaum die Kirschen selbst essen könnte." „Ein Mädchen vorm Spiegel ist die Frucht, die sich selbst ißt."

45 Otto Bauer z. B. meint überhaupt: „Der Mensch versteht immer nur sich selbst; nach Analogie seiner Tätigkeit, seiner Arbeit, seiner Erlebnisse sucht er sich alles begreiflich zu machen, was er beobachtet" („Das Weltbild des Kapitalismus" im Sammelband „Der lebendige Marxismus". Festgabe zum 70. Geburtstage v. Karl Kautsky, Jena 1924, p. 410). — Dazu ist folgendes zu bemerken: Es gibt zwei Arten des Denkens, die man als das chimärische und das sachgemäße bezeichnen kann. In der letzteren Art des Denkens läßt sich der Mensch nur durch die Forderungen der Objekte leiten; dieses Denken setzt voraus, daß der Mensch vollständig auf die Objektwelt eingestellt ist (er ist, wie wir sagen, extravertiert) und sich durch keine Affektivität den klaren Blick benebeln läßt. Dagegen paßt Otto Bauers Behauptung nur für das chimärische Denken des Introvertierten (d. h. in sich eingeschlossenen, von der Objektwelt abgewendeten Menschen). Die Voraussetzung für diese Art Denken ist ein stark ausgeprägter Autoerotismus: in diesem Falle sucht der Mensch wirklich aus seinen Erlebnissen heraus auch die Welt zu verstehen. Daß die beiden Denkarten in der konkreten historischen Wirklichkeit ineinander übergehen und sich miteinander vermengen, tut jener prinzipiellen Unterscheidung dennoch keinen Abbruch.

46 L. v. Schröder, Arische Relig., p. 300.

47 Jakob Grimm, Deutsche Mythol., 4. Aufl., Bd. I, p. 149, Bd. II, p. 63.

48 Max Müller, Vorlesung. üb. d. Urspr. usw. d. Relig., p. 255.

49 Max Müller, Natürl. Religion, Leipz. 1890, p. 151.

50 Lehmann, Aberglaube u. Zauberei usw., 2. Aufl., Stuttgart, Ferd. Enke, 1908, p. 19.

51 Diesen Zusammenhang hat auch Bucharin eingesehen. „War eine solche (animistische) Auffassung einmal entstanden, so mußte sie auch zur Religion führen, die mit der Anbetung der Ahnen (Ahnenkult), der Stammesältesten, der Lenker und Organisatoren begann. Ihre ‚Seelen' oder ‚Geister' wurden natürlich als die wissendsten, erfahrensten, mächtigsten Geister betrachtet, die einem helfen können, von denen alles in der Welt abhängt." A. a. O., p. 193.

52 B. Guttmann, Die Opferstätte d. Wadschagga. Arch. f. Relig.-Wissensch., Bd. 12, p. 84/88.

[53] Bucharin, a. a. O., p. 193. — Einen anderen tieferen Grund (nicht politischer Natur) für die Entstehung des Monotheismus werden wir später erfahren.

[54] Wilh. Bäumker, Das Kathol. deutsche Kirchenlied, Bd. IV, p. 603.

[55] Babylon.-assyr. Texte, übers. v. Prof. Betzold, I. Liefer., Bonn, 1911, p. 3.

[56] Buslajew, Russkaja narodnaja poesia (Russ. Volksdichtung), 1861, p. 361 u. 363.

[57] Freud bei O. Rank, Der Mythus v. d. Geburt d. Helden, p. 65.

[58] Wilh. Stekel, Die Sprache d. Traumes, Wiesbaden, Bergmann, 1911, p. 400.

[59] Jung, Die Bedeutung d. Vaters usw., Wien, Franz Deuticke, 1909, p. 18.

[60] J. Spieth, Die Eweestämme, Berlin, Reimer, 1906, p. 881 u. 890.

[61] Ibid., p. 834/836.

[62] Th. Bäumker, a. a. O., p. 675 u. 703.

[63] Babylon.-assyr. Texte, I, p. 18/22 (Sintflutbericht).

[64] Otto Behaghel, Bewußtes u. Unbewußtes im dichter. Schaffen, Leipz., Freitag, 1907, p. 11.

[65] Rainer Maria Rilke, Das Maria-Leben (Kap. Geburt Christi), Insel-Bücherei Nr. 43, p. 15. — Ein Pfarrer schildert im Jahre 1774 die Landleute um W. (Kt. Zürich) folgendermaßen: „Die Begriffe von Gott sind noch sehr sinnlich. Gott ist nach der Vorstellung vieler ein alter zorniger König, der seine größte Freude daran gefunden hätte, die Menschen ewig in der Hölle zu quälen, wenn nicht Christus gekommen wäre, sie zu erretten.“ (P. D. Heß, Der relig. u. sittl. Zustand unseres Landvolkes usw. Züricher Taschenbuch auf das Jahr 1883, p. 69.) Auch hier also ist der Urgott gespalten: in den zornigen König und den gutmütigen Christus.

[66] Max Müller, Essays, Bd. I, p. 20.

[67] L. v. Schröder, Arische Relig., p. 314.

[68] Ibid., p. 346.

[69] Curtis. a. a. O., p. 294.

[70] Herm. Oldenberg, Die Relig. d. Veda, Berlin 1894, p. 9 u. 10.

[71] Leo Sternberg, Die Relig. d. Giljaken. Arch. f. Religionswissensch., Bd. 8, p. 257.

[72] Ibid., p. 46.

[73] Horodezky, a. a. O., p. 159 f.

[74] Karl Beth, Relig. u. Magie bei d. Naturvölkern, Berlin-Leipzig, B. G. Teubner, 1914, p. 182 ff.

[75] K. Th. Preuß, Der Ursprung d. Menschenopfers in Mexiko, Globus, Bd. 86, p. 114.

[76] Ibid., p. 111.

[77] Paul Drechsler, a. a. O., p. 65 u. 71.

[78] Dramatische Spiele dieser Art sind über ganz Europa verbreitet. Hierher gehört auch das Zürcher „Sechseläuten“: Gegen Abend (Ende März) wird durch die Stadt in feierlicher Prozession die ungeheuer große Figur des Winters („Bög“), verfertigt aus Watte, geführt; genau um sechs Uhr, beim Läuten aller Kirchenglocken, wird der Bög verbrannt; von diesem Moment an erwarten die Zürcher den Eintritt des Frühlings.

[79] K. Th. Preuß, Die Religion der Cora-Indianer, Leipz., B. G. Teubner, 1912, p. 102/111.

80 Roschers Lexikon d. griech. u. römisch. Mythologie, Bd. I, Kol. 1059.

81 K. Th. Preuß, Der Ursprung d. Relig. u. Kunst, Globus, Bd. 86, p. 321.

82 Nicht nur der Sonnengang, sondern auch die Mondphasen führen zur selben Ideenkonzeption. Eine Sage der Buschmänner z. B. erzählt: „Der Mond tröstete den Hasen, der dazumal noch ein Mensch war, als dessen Mutter schwer krank darniederlag, und sagte zu ihm: ‚Wie ich sterbe (abnehmender Mond) und wieder lebendig werde, so wird auch deine Mutter sterben und wieder lebendig werden.' Der Mensch aber glaubte dem Monde nicht. Darüber erzürnt, verwandelte ihn der Mond in einen Hasen . . ." Und noch heute pflegt der Buschmann beim Sichtbarwerden des Neumondes diesen anzurufen und zu sagen: „Wie du gestorben bist, aber nun wieder lebst, so laß mich auch wieder leben, wenn ich gestorben bin." Vedder, Die Buschmänner. Allgemeine Missions-Zeitschrift, Bd. 39 (Berlin 1912), p. 415.

83 Zu den Überbleibseln des Agrarkultus gehört auch zweifellos der Brauch des „Hahnenschlagens" (findet statt am Faschingsdienstag im deutschen Oberschlesien und in Österreich-Schlesien, anderswo zur Zeit der Ernte): „Ein stattlicher Hahn wird wie ein schwerer Verbrecher auf einem Leiter- oder Kalkwagen, den acht Pferde, immer eines vor das andere gespannt, langsam einherziehen, in Ketten gebunden durch das Dorf auf den Anger gefahren . . . Oft steht neben dem armen Sünder in . . . phantastischem Aufzuge und mit grimmigem Gesichte der Scharfrichter . . . Auf dem Anger vor dem Dorfe, wo für die schaulustige Menge Buden mit Lebensmitteln und Getränken aufgeschlagen sind, macht der Zug halt. Der Hahn wird entweder mit der Kette belastet auf den Boden gesetzt oder in einen Bunzeltopf oder Milchnapf, der im Boden ein Loch hat, so hineingesteckt, daß sein Kopf durch die Öffnung hervorsteht. Der Scharfrichter tritt nun als Beauftragter des hochpeinlichen Not- und Halsgerichts auf eine Erhöhung und liest der Versammlung mit lauter Stimme das Todesurteil über den Hahn vor, das mit Beifall angehört wird. Hierauf wird der Hahn mit einem Stocke oder Dreschflegel erschlagen." (Paul Drechsler, a. a. O., p. 67.) Der Hahn — der Repräsentant des erschöpften Fruchtbarkeitsdämons — wird geopfert zum Zwecke, magisch die schöpferischen Kräfte der Natur neuzubeleben.

84 „Ohne praktische Resultate, ja ohne praktische Zwecke wäre Religion niemals Religion gewesen. Sie hätte Theorie oder Dogma sein können, sie hätte zum philosophischen System sich entwickeln können, aber niemals zu einer Religion, die sich durch äußere Verehrung oder innere Frömmigkeit bekundet." Max Müller, Natürliche Religion, Leipzig, W. Engelmann, 1890, p. 69.

85 Wiedemann, Die Toten u. ihre Reiche, 3. Aufl., 1910, p. 11.

86 H. Brugsch, a. a. O., p. 398.

87 Ibid., p. 400.

88 Ibid., p. 611 f.

89 Mart. Brückner, Der sterb. u. aufersteh. Gottheiland, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1908, p. 44.

90 „Das Amt des Priesters ist bei den Arabern Sidâna oder Chigâba, die Bewachung des Hauses: Wenn es nämlich ein Haus oder sonst etwas an der Kultstätte zu bewachen gibt. Wo das nicht der Fall ist, gibt es keinen Priester; für die Verrichtung des Opfers an einem einfachen Steine ist er entbehrlich."

Jul. Wellhausen, a. a. O., p. 128. – Bei vielen primitiven Völkern gibt es zwar besondere Priester, sie bilden aber noch keine geschlossene Kaste. Oft sind es bloß Menschen, die infolge eines Traumes oder einer Vision sich zum Priesterberuf „berufen" fühlen. Von einem giljakischen Schamanen erzählt ein Beobachter z. B. folgendes: „Bevor er Schamane geworden ist, erzählte mir ein bekannter Schamane, sei er mehr als zwei Monate krank gewesen und habe in dieser Zeit ganz ohne Besinnung regungslos dagelegen. Sobald er nach einem Anfall zur Besinnung kam, sei er in einen neuen Anfall versunken: ‚Ich wäre gestorben,' sagte er mir, ‚wenn ich nicht Schamane geworden wäre!' In diesen Monaten der Prüfung sei er wie ein Stock ausgetrocknet. Nachts begann ihm zu träumen, daß er Schamanenlieder singe. Einst erschien ihm ein weißer Uhu, der sich ganz nahe zu ihm setzte, während etwas weiter ein Mensch stand und zu ihm sprach: ‚Mache dir eine Pauke und alles, was zu einem Schamanen gehört, und singe Lieder . . .'" Leo Sternberg, a. a. O., p. 467 f.

91 In den slawischen Sprachen ist der Ausdruck für hexen unter anderen vračati, was auch wahrsagen und heilen bedeutet; vrač = Wahrsager, Hexenmeister, medicus. Fr. S. Krauß, a. a. O., p. 34. – Ebenso bei den Arabern: „Wenn die Ursache innerer Krankheiten nicht ganz auf der Hand liegt, so ist man immer geneigt anzunehmen, daß sie eine unnatürliche Ursache haben . . . Demgemäß wird auch die Heilkunst als Zauberei angesehen . . ." Jul. Wellhausen, a. a. O., p. 141. – Dasselbe in Tibet. George Bogle, der im Jahre 1774 Tibet bereiste, erzählt: „Eine gute Menge Kalmücken besuchten Dr. Hamilton (Arzt). Er dachte, daß sie zu ihm gekommen wären, um Arzneimittel zu verlangen. Jeder überreichte ihm ein Schnupftuch nach der Sitte des Landes, und sie sagten ihm dann, daß sie von seinen großen Kenntnissen in den geheimen Wissenschaften gehört hätten, gekommen wären, um sich von ihm wahrsagen zu lassen. Zu gleicher Zeit streckten sie zu diesem Zwecke ihre Hände aus." (Aus dem Lande der lebenden Buddhas. Übers. v. M. v. Brandt, Hamburg, Gutenberg-Verlag, 1909, p. 215.)

92 Babylonisch-assyr. Texte, I, her. v. Prof. Betzold, p. 12 ff.

93 Nach der Übersetzung von Kurt Stage. Das Neue Testament (Reclam).

94 Der im Texte von uns entwickelte Standpunkt kann bestritten werden, wenn man nur behauptet, die in den Evangelien erzählten Wunder seien nicht buchstäblich zu verstehen. Eine solche Auffassung vertritt z. B. der amerikanische Gelehrte William Benjamin Smith. Er meint: „(Die christliche Lehre) war im wesentlichen ein Protest und eine Erhebung des Monotheismus gegen die polytheistische Denkweise . . ." (W. B. Smith, Ecce Deus, Jena, Eug. Diederichs, 1911, p. 19.) Eine taktische Klugheit forderte, daß die monotheistische Propaganda geheim vor sich gehe. Darum redete Jesus in Gleichnissen. D. h. die ursprüngliche christliche Lehrweise ausschließlich eine symbolische war. „Es war alles nur geistliche Blindheit, Taubheit, Lähmung, Aussatz, Tod, was er (Jesus) überwand, und zwar alles auf dem gleichen Wege, indem man den Armen (den Heiden) das Evangelium predigte." (Ibid., p. 41.) – Diese von Smith vertretene Auffassung mag historisch für eine gewisse kulturelle Schicht zutreffen. Immerhin ist es merkwürdig, daß der Repräsentant einer monotheistischen Idee in den Evangelien als ein wundertätiger Mann dargestellt ist. Diese Tatsache deutet darauf hin, daß man im Christentum wenig-

stens zwei Schichten unterscheiden muß: Eine Oberschicht, die gewisse Ideale in sinnfällige Symbole bloß eingekleidet hat, und eine niedere Schicht, die die Symbole nur in ihrer Sinnfälligkeit nahm, der also die Wunder Wunder waren. Denn die große Masse der Gläubigen, also das tatsächliche Christentum, hat gewiß die evangelischen Wunder nie symbolisch verstanden. Und darauf kommt es schließlich an bei einer psychologischen Analyse der Gottesvorstellung. Zur Illustration, wie das Christentum tatsächlich verstanden wird, diene folgendes: Ein Missionar erzählt von den „Heiden" auf Sumatra: „So sagte ein Heide, er wolle Christ werden, wenn Gott das Gebet der Christen um Genesung seines Sohnes erhören würde. Darauf beteten die Christen, und der Knabe wurde gesund, worauf die ganze Familie sich dem Christentum zuwandte. Wo solcher Glaube und solche Zuversicht zu der Hilfe des Christengottes vorhanden ist, da ist echtes Christentum, wenigstens in seinen Anfängen . . . So erzählten mir die Leute, als ich mit dem Bau einer neuen Station in einer ganz heidnischen Gegend begonnen hatte und noch niemand zum Christentum übergetreten war, die heidnischen Zauberpriester klagten darüber, daß sie ihren Zauber nicht mehr wie früher machen könnten, weil ihre Apparate nicht mehr funktionierten." P. Landgrebe, Reste heidn. Anschauungen in d. Christengemeinden Sumatras. Allgem. Missionszeitung, Bd. 39, Beiblatt Nr. 5, p. 71. Die Gottesauffassung des Missionars und diejenige der „Heiden" unterscheiden sich herzlich wenig voneinander.

95 H. Oldenberg, Die Relig. d. Veda, p. 310.

96 Ibid., p. 316 f.

97 K. Th. Preuß, Globus, Bd. 86, p. 321.

98 H. Usener, Mythologie, Arch. f. Religionswissensch., Bd. 7, p. 16 f.

99 H. Oldenberg, a. a. O., p. 313.

100 Karl Beth, a. a. O., p. 208.

101 Ibid., p. 222.

102 Es erscheint vielleicht merkwürdig, daß der Mensch auf irgendwelcher Stufe der Entwicklung sich eine Allmacht beilegen konnte; der erste Zusammenstoß mit der Wirklichkeit hätte doch diese Illusion zerstören müssen! Die Sache ist aber die, daß der Mensch schlau genug ist, um die ihn umgebende Welt und alles, was dort vor sich geht, so umzudeuten, wie es den ihn beherrschenden Gefühlen genehm ist. Freud z. B. erzählt von einem Zwangsneurotiker, der eine „Allmacht der Gedanken" für sich in Anspruch nahm, d. h. er glaubte fest, daß alles, was er in Gedanken den Menschen wünscht, diesen auch zustößt. Worauf gründet dieser Neurotiker seine Überzeugung? Darüber von Freud befragt, gab er zur Antwort: „Als er zum zweitenmal in jene Wasserheilanstalt kam, in welcher er die erste und einzige Beeinflussung seines Leidens erfahren hatte, verlangte er das nämliche Zimmer wieder, welches seine Beziehungen zu einer der Pflegerinnen durch seine Lage begünstigt hatte. Er erhielt die Antwort, das Zimmer sei schon vergeben, ein alter Professor habe es bereits bezogen, und er reagierte auf diese, seine Kuraussichten sehr herabsetzende Nachricht mit den unfreundlichen Worten: Dafür soll ihn aber der Schlag treffen! Vierzehn Tage später erwachte er aus dem Schlaf, durch die Vorstellung einer Leiche gestört, und am Morgen hörte er, daß den Professor wirklich der Schlag getroffen, und daß man ihn etwa um die Zeit seines Er-

wachens aufs Zimmer gebracht habe. Das andere Erlebnis betraf ein älteres, sehr liebebedürftiges Mädchen, welches sich sehr entgegenkommend gegen ihn benahm und ihn einmal direkt befragte, ob er sie nicht lieb haben könne. Er gab eine ausweichende Antwort; wenige Tage nachher hörte er, daß sich das Mädchen aus dem Fenster gestürzt habe. Er machte sich nun Vorwürfe und sagte sich, es wäre in seiner Macht gelegen, sie am Leben zu erhalten, wenn er ihr seine Liebe geschenkt hätte. Auf solche Weise gewann er die Überzeugung von der Allmacht seiner Liebe und seines Hasses . . ." (S. Freud, Bemerkungen üb. einen Fall v. Zwangsneurose. Jahrb. f. psychoanal. u. psychopathol. Forschungen, Bd. I, p. 411.) Wie wenig braucht der Mensch, um sich davon zu überzeugen, woran er auch sonst glaubt! Freud erzählt noch von diesem Patienten, daß er in hohem Grade abergläubisch war, „und dies zwar, obwohl er ein hochgebildeter, aufgeklärter Mann von bedeutendem Scharfsinn war und zuzeiten versichern konnte, daß er von all dem Plunder nichts für wahr halte. Er war also abergläubisch und war es doch nicht . . . Er schien zu verstehen, daß sein Aberglaube von seinen Zwangsgedanken abhing, obwohl er sich zuzeiten voll zu ihm bekannte . . . Sowie er seines Zwanges Herr geworden, belächelte er seine Leichtgläubigkeit mit überlegenem Verständnis, und es ereignete sich ihm nichts, was ihn hätte erschüttern können, und sobald er wieder unter die Herrschaft eines ungelösten Zwanges . . . gekommen war, erlebte er die sonderbarsten Zufälle, welche der gläubigen Überzeugung zu Hilfe kamen". (Ibid., p. 408.)

103 Günther Roeder, Urkunden zur Religion d. alten Ägyptens, Jena, Eug. Diederichs, 1915, p. 108.

104 Nach der Übersetzung von Paul Deussen. Sechzig Upanischads des Veda (Leipz., Brockhaus).

105 Ein Renaissance-Philosoph, Leone Medigo, hat Gedanken entwickelt, wo er eigentlich Gott als narzißstisches Wesen auffaßt. Gott „ist in dem Anschauen der höchsten Schönheit versunken und sucht sich mit ihr zu einigen, wie ein Liebender mit der Geliebten. Dieser Einigung entsprießt der Amor intrinsecus. So ist in Gott zugleich von ewig her Liebender, Geliebter und Liebe". „Neben einer sich auf sich selbst beziehenden Liebe (Amor intrinsecus) hat Gott noch eine nach außen treibende (Amor extrinsecus), welche die Ursache der Weltschöpfung ist. Indem nämlich die Gottheit ihre eigene Schönheit liebt, wünscht sie einen Sohn in ihrer Ähnlichkeit hervorzubringen." (Ernst Appel, Leone Medigos Lehre vom Weltall. Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 20, p. 501 u. 502.) Gott ist also Liebender und Geliebter zugleich. Er ist in die wonnenvolle Betrachtung der eigenen Schönheit versunken. Die Welt schafft er als eine Art Spiegelung seiner selbst. Die Liebe Gottes zur Welt ist somit eine Form der Eigenliebe.

106 P. Landgreb, a. a. O., p. 80.

107 Nach der Übersetz. v. H. Oldenberg, a. a. O., p. 110 u. 44.

108 Fritz Mautner, Die drei Bilder der Welt, Verl. D. Philos. Akadem., Erlangen, 1925, p. 74.

109 Max Müller, Vorles. ü. d. Ursprung . . . d. Relig., p. 24.

110 Es ist bezeichnend, daß bei den Loritja-Stämmen (Zentralaustralien) der höchste Gott Tukura am Tage Zeremonien veranstaltet. (Strehlow, Die Aranda-

u. Loritja-Stämme, II, p. 2.) Hier ist im Gotte der kulthandelnde Mensch der Urzeit idealisiert.

[111] Max Müller, Indien, Leipzig, W. Engelmann, 1884, p. 132.

[112] Albr. Dieterich, Mutter Erde, 2. Afl., Leipzig, B. G. Teubner, 1913, p. 42.

[113] Ibid., p. 43, Fußn.

[114] Leo Frobenius, Die Weltansch. d. Naturvölker, p. 350.

[115] Struck im Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 11, p. 402.

[116] Siehe noch Leo Kaplan, Bruchstücke einer Analyse usw., Fortschritte d. Sexualwissensch. u. Psychoanalyse, Bd. I, p. 375 f.

[117] L. Sütterlin, „Mutter Erde" im Sanskrit. Arch. f. Rlgw., Bd. 9.

[118] Rudolf Otto, Das Heilige, 5. Aufl., Breslau, Trewendt & Granier, 1920, p. 14.

[119] Infolgedessen wird das Sexualorgan zum Symbol der Kraft, die jede Gefahr zu überwinden imstande ist. So z. B. auf Borneo: „Als . . . Abschrekkungsmittel für böse Geister dienen auch menschliche Phantasiegestalten, deren Genitalien übertrieben groß dargestellt werden. Derartige Figuren . . . werden, besonders wenn Krankheiten im Lande herrschen, an den Pfaden längs des Flußufers aufgestellt. Auch Genitalien an und für sich sind imstande, andringende Geister zu verscheuchen; sie werden daher in roher Form aus Holz geschnitzt häufig auf Treppen und Brettern und Stegen angebracht." Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, I, p. 101.

[120] Preuß, Globus, 86, p. 356.

[121] Ibid., p. 358.

[122] L. v. Schröder, Mysterium und Mimus in Rigveda, p. 161. — Zu den Überbleibseln sexueller Ausgelassenheit des Agrarkultus gehört wahrscheinlich auch folgendes: „. . . bei den Tibetern von Amdo (Prov. Kam-su) findet von Zeit zu Zeit ein zwei- bis dreitägiges Fest mit vollkommener Geschlechtsfreiheit statt. von dem Chinesen streng ausgeschlossen sind." (Nach Angaben von Rockhill, Diary of a Journay Monglia and Tibet, Washington, 1894, p. 80. Zit. b. Herb. Müller, Üb. Gyneokratien in Hochasien. Zeitschrift f. vergl. Rechtswissenschaft, her. v. Kohler, Bd. 20, p. 114.

[123] Jul. Wellhausen, a. a. O., p. 73.

[124] L. v. Schröder, Arische Religion, p. 449.

[125] Ibid., p. 447.

[126] Berührungsmagie ist z. B. folgendes: „. . . um die Gelbsucht zu heilen, wird der Haferbrei, von dem der Kranke gegessen, auf den Dachgiebel gebracht, damit die ihn fressenden Vögel das Leiden in sich aufnehmen. Vom kranken Haustier wird ein Büschel Haare in ein Loch gestopft, das man in einen Baum gebohrt hat und dasselbe durch einen eingetriebenen Keil verschlossen, worauf das Tier gesundet, der Baum aber erstirbt . . ." (J. Däniker, Volksaberglauben im Kanton Zürich. Der Landbote u. Tagblatt d. St. Winterthur, 1864, Nr. 13.) Der Haferbrei und der Kranke, der ihn gegessen, sind durch Berührung zu einer Einheit geworden. Nach dem Prinzip pars pro toto repräsentiert also der Brei den kranken Menschen oder die Krankheit, die in ihm sitzt. Fressen dann die Vögel diesen Brei, so übernehmen sie dadurch die „Krankheit".

[127] Wie eng das magische Denken die Person mit ihrem Eigentum verknüpft, ist aus folgendem ersichtlich: „Wenn jemand auf einem dem andern gehörigen Rasenplatz oder Rain ein Stück Rasen absticht und es in die Esse hängt, so muß der Besitzer verdorren und sterben." (Paul Drechsler, Sitte usw. in Schlesien, Bd. II, Leipzig 1906, p. 248.) Derselbe Zusammenhang zwischen Person und ihrem Eigentum ist auch in folgendem gegeben: Am Weihnachtsabend nach dem Gottesdienst setzen sich in Oberschlesien die Bauernleute zu Tisch. „Sobald die Hausfrau heute Platz genommen hat, darf sie nicht mehr aufstehen, damit ihr im nächsten Jahre nicht die Hühner vom Brüten fortlaufen." (Paul Drechsler, Sitte usw., Bd. I, p. 31.) D. h. die Unruhe der Hausfrau würde sich später in der Unruhe der Hühner manifestieren: Die Person und ihr Eigentum sind magisch identisch. Es spielt hier noch außerdem die magische Analogie auch mit: Die Hausfrau inmitten ihrer Familie und das brütende Huhn, sie beide sind doch Mütter.

[128] Midraš Tehillim, 11, 6: „Schläft der Mensch, so geht seine Seele hinaus und schweift in der Welt umher, und das sind die Träume, die der Mensch sieht." J. Scheftelowitz, Der Seelen- u. Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament. Arch. f. Rlgw., 19, p. 212. — „D. Jonas erzählt von den Siouxindianern, daß noganawa: ‚Seele', eigentlich bedeutet: ‚Das was einen verläßt' . . . Sie geht oft aus und wandert umher, wenn man schläft, aber sie ist wieder auf ihrem Platz, wenn man wach ist." „Howitt fragte einen Kurnai-Mann im südöstlichen Winkel Australiens, ob er wirklich glaubte, daß sein ‚yambo' sich während des Schlafes auf die Wanderung begeben könne. Er erhielt zur Antwort, daß es sicher so wäre. ‚Denn wenn ich schlafe, besuche ich abgelegene Plätze, begegne fernen Bekannten, und kann dabei sogar Menschen, die schon tot sind, treffen und mit ihnen sprechen'." Natan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig, Hinrichssche Buchh., 1916, p. 23 u. 24. — Ebenso erzählt Rich. Thurnwald von den Südseevölkern: „Im Traum verläßt nun die Seele als Vogel den Körper, und so ist sie imstande, im Spukreich (ruroru) das zu erleben, was wir im Traume schauen." (R. Thurnwald, Ethnopsychol. Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel u. in den Salomo-Inseln, Leipzig, J. A. Barth, 1913, p. 108.) — „Den Schlaf fassen die Bahau als den Zustand auf, in dem eine ihrer beiden Seelen, die bruwa, den Körper zeitlich verläßt. Der Traum entsteht entweder dadurch, daß die Seele das Geträumte wirklich erlebt, oder daß die Geister dem Schläfer etwas zuflüstern." (Nieuwenhuis, Borneo I, p. 445.)

[129] Günther Roeder, a. a. O., p. 117. — Auf demselben Prinzipe gründet sich auch manche Götterverehrung. „Man erzeigt den Göttern seine Verehrung dadurch, daß man sie küßt . . . Weit allgemeiner wurde der verwandte Brauch geübt, die Idole zu streicheln, mit der Hand über sie hinzufahren . . . Bei der Ka'ba geschah die Berührung wohl auch mit einem Stocke, wenn man ritt und vom Kamele aus mit der Hand nicht anreichen konnte. Man preßte sich auch an die Mauer der Ka'ba und klammerte sich an ihren Behang; der Zweck ist immer der gleiche, sich in möglichst innige, unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen zu setzen. Denselben Zweck hat das Anfassen heiliger Personen: die Heiligkeit soll durch Kontagium übergehen." Jul. Wellhausen, a. a. O., p. 105. — Bei den Juden der talmudischen Epoche wurde das Recht, den Rabbiner-

beruf auszuüben, durch Handauflegen (נתן כף) übergeben: der heilige Geist des Geweihten übergab sich so dem Neuzuweihenden.

[130] Ausführlicher darüber: Leo Kaplan, Hypnotismus usw.

[131] Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung usw. d. Religion, p. 159 f.

[132] Mana gleicht vollkommen dem „tierisch-magnetischen“ Fluidum, von dem z. B. du Prel sagt: „Bei den magnetischen Strichen, die ich an einem fremden Organismus herabführe, entströmt meiner Hand ein materielles Agens, das für den Sehnerv unsichtbar ist . . . indem dieses Agens in den fremden Organismus übergeht, sich mit dem gleichartigen Agens desselben verbindend und es in noch nicht genügend aufgeklärter Weise verteilend oder lokalisierend, wird der Organismus in tiefen Schlaf versenkt.“ Du Prel, Philosophie der Mystik, 2. Aufl., Leipzig, Max Altmann, 1910, p. 145. — Die Wirkungsweise des unsichtbaren Fluidums kann auch auf andere Weise geschehen: Von einem Züricher Sonderling, der sich manche geheimnisvolle Eigenschaften zuschreibt, erzählt man mir folgendes: Wenn jemand krank ist, so zieht er durch die Spitzen seiner Finger die Krankheit von ihm weg, überträgt sie dann mit Hilfe der Striche auf Blumen, die dann krank werden und zugrunde gehen. — Hier wird die „Krankheit“ selbst als ein Fluidum („unsichtbarer Krankheitsstoff“) angesehen. Der Kraftstoff hat also ein zweifaches Gesicht: als „animalischer Magnetismus“ wirkt er wohltuend, gehört er zu den „guten“ Wesenheiten; dagegen als „Krankheitsstoff“ gehört er in die Klasse der „bösen“ Wesenheiten. Zu solchen bösen Kraftstoffen gehört z. B. auch der Fluch nach arabischer Auffassung. Es wird diesbezüglich erzählt: „Der Märtyrer Chuchaib rief kurz vor seiner Hinrichtung über die Mekkaner hin: O Gott, zähle sie genau und töte jeden einzelnen und vergiß keinen! Sofort warf Abu Sufjan seinen damals noch jungen Sohn Muâvija, den späteren Kalifen, platt auf die Erde, damit der Fluch über ihn hinweggehe.“ (Jul. Wellhausen, a. a. O., p. 126.) Hier erscheint der Fluch als ein materielles Ding, das aus einem räumlichen Zentrum nach ganz bestimmten Richtungslinien wirkt: alles, was außerhalb des „Wirkungsraumes“ sich befindet, kann nicht getroffen werden.

[133] K. Th. Preuß, Die geistige Kultur d. Naturvölker, Leipzig, B. G. Teubner, 1914, p. 54.

[134] Carl Grüneisen, Der Ahnenkultus u. d. Urreligion Israels, Halle a. S., 1900, p. 30—40; insbesondere p. 35. Die Bibelstelle lautet:

ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיים

Und er blies in seine Nase die lebendige Seele (= Ru$_a$ch) und der Mensch wurde zu einem lebendigen N$_e$f$_e$š.

[135] Das spätere Judentum stellte sich auf einen anderen Standpunkt: nach talmudischer Auffassung befinden sich die Seelen aller Menschen, die bis zur Ankunft des Messias erschaffen werden müssen, in einem besonderen Raume; von dort werden sie genommen und in jene Leiber gesetzt, die sie zu beleben haben. Nach biblischer Auffassung bläst Gott dem Menschen seinen eigenen Lebenshauch ein, der Talmud aber betrachtet die Seele des einzelnen als präexistierend, als selbständiges, aktives, lebendiges Wesen. Ferd. Weber, System der altsynagogischen palästinensischen Theologie, Leipzig, 1880, p. 205.

[136] C. Grüneisen, a. a. O., p. 36.

[137] D. Westermann, Üb. d. Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei d. Ewe- u. Tschivolk. Arch. f. Religionswiss., Bd. 8, p. 104/106.

[138] Dasselbe sehen wir auch im politischen Leben. Der Staatsapparat ist desto stärker, je mehr er den Interessen und Gefühlen der regierten Massen entspricht. Der Staat ist eine Projektion einer bestimmten Wesenheit des Menschen, d. h. der Mensch gibt im Staate seinem Verlangen nach Ordnung und Sicherheit eine sichtbare Form. Und diese Staatsgewalt, durch ihn selbst gesetzt, waltet dann über die Schicksale des Menschen.

[139] Eine gute Illustration zu dem oben im Texte Gesagten finden wir in einer talmudischen Sage. Der berühmte Rabbi Simeon hatte einen reichen Mann zum Freunde. Einmal ging er hin, um ihn zu besuchen. Während ihrer Unterhaltung kam der Diener und fragte, aus welchen Linsen er das Mahl bereiten soll, aus der billigen Sorte oder aus der teuren. Der Hausherr befahl, aus der billigen Sorte. Nachdem begab sich der Hausherr mit seinem Gaste in ein reich ausgestattetes Gemach, wo alles mit Gold und Edelsteinen ausgelegt war. Rabbi Simeon, sehr erstaunt, wandte sich an seinen Freund und Gastherrn: „Wie ist das möglich, solche Pracht im Hause, wo man sich von billigen Linsen das Mahl bereitet?“ Und der Freund gab zur Antwort: „Ihr Gelehrten begnügt euch mit eurer Gelehrtheit, und alle Blicke sind auf euch gerichtet. Wer würde aber auf uns achten, wenn wir nicht durch Gold und Edelsteine glänzen würden?“ (Midraš Megillath Esther 120 a.) — Wer durch Schönheit, Klugheit, Talent glänzen kann, kann auch eine zentrale Stellung unter den Menschen einnehmen und sie beeinflussen und so seinem narzißstischen Instinkte Befriedigung verschaffen. Wem aber das alles versagt ist, was bleibt dem anderes übrig, als Reichtümer anzuhäufen, um dadurch über die Menschen zu herrschen?

[140] L. v. Schröder, Arische Religion, p. 286 f.

[141] Man darf behaupten, daß das Christentum die Religion schwacher Menschen ist, d. h. solcher Menschen, die auf die eigene moralische Kraft zu wenig Vertrauen setzen. Bekanntlich wollen manche radikale Protestanten im Christentum nur eine Religion der Moral erblicken. Dagegen wendet man von orthodoxer Seite folgendermaßen ein: „Eine Religion ohne Gnade ist ebenso nutzlos, wie eine Religion ohne Moralität verächtlich ist. Als die vollkommene Religion werden wir demnach diejenige betrachten müssen, welche, während sie in wirksamer Weise für die Sittlichkeit Fürsorge trifft, in den Vordergrund die unaussprechliche Großmut Gottes und solche Bedingungen der Erlösung stellt, daß auch der Schwächste und Elendste die Kraft findet, sie zu erfüllen.“ (Allgem. Missions-Zeitschr., Bd. 38, p. 9.) D. h. der Mensch ist schwach und sündig, seine einzige Hoffnung ist die Gnade Gottes, der bereit ist, ihm zu vergeben. — Auch von nicht konservativer Seite macht man gegen die ausschließliche Ethisierung des Christentums Front. „Die Verkündigung des Monotheismus ist das einzige wertvolle Wesen des Christentums, das man ihm zuschreiben kann. Der Gedanke, daß dieses Wesen in einer Art Morallehre bestehe, ist ganz unmöglich. Das Feingefühl der Menschen hat immer abgelehnt und wird immer ablehnen eine solche Verkleinerung und Herabsetzung der evangelischen Botschaft. Die Himalayagipfel der Ethik werden im Neuen Testament nicht erreicht . . . . Christentum ist nicht Sittlichkeit, es ist Religion,

Theosebie, die Verehrung eines Gottes." (Will. Benj. Smith, Ecce Deus, p. 79.) — Die Stelle vom reichen Jüngling wird von dem nämlichen Gelehrten folgendermaßen interpretiert: „Die Forderung, alle Güter zu verkaufen und den Armen zu geben, ist unbillig und durch das Vorhergehende nicht gerechtfertigt. Sie ist billig und hat Sinn nur dann, wenn sie, nach ihrer ursprünglichen historischen Fassung, verstanden wird als die Forderung des Jesus-Kults, daß Israel auf seinen ‚eigentümlichen Besitz', seine geistigen Privilegien und Prärogative verzichten, daß es sie mit den Heiden teilen solle, indem es den letzteren den Zugang zum Reiche Gottes zu gleichen Bedingungen freigab. Kein Wunder, daß es da unschlüssig wurde." (Ibid., p. 105.) Gegen diese symbolische Auffassung ist nur das einzuwenden, daß sie doch das ganze Wesen des Christentums nicht erfaßt. Denn die Kreuzigung ist vom Standpunkte der Propaganda monotheistischer Ideen allein in keiner Weise begreiflich. Erst wenn wir zum Monotheismus noch die Idee des Heils, der magischen Tilgung der Sünde hinzufügen, bekommt die Kreuzigung ihren Sinn. Es ist aber dann verständlich, daß (im Stadium der Überwindung des Narzißmus) der ökonomische Trieb auch als Sünde erlebt wird und darum gegen ihn Front gemacht wird. Bekanntlich sind spätere protestantische Sekten zu Trägern der kapitalistischen Entwicklung geworden. (M. Weber, Protest. Ethik u. d. „Geist" d. Kapitalismus.) Es ist begreiflich, daß Ideologen bürgerlicher Entwicklung heutzutage die Forderung, alle Güter den Armen wegzugeben, „unbillig" erscheint. Aber ganz anders war das vor zweitausend Jahren in einem anders gearteten sozialen Milieu. Wie es Apostelgesch. 2, 44—45 heißt: „Die Gläubigen aber waren immer zusammen und hatten alles gemeinsam, sie verkauften ihr Hab und Gut und verteilten es unter alle, je nach Bedürfnis der einzelnen." Und ibid. 4, 32—35: „Die Schar der Gläubigen war ein Herz und eine Seele, und kein einziger bezeichnete etwas von seinem Besitz als sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam." Auch ibid. 34—35: „Auch keinen Bedürftigen gab es mehr unter ihnen; denn wer Grundstücke oder Häuser besaß, verkaufte sie, brachte den Erlös aus dem Verkauf und legte ihn den Aposteln zu Füßen; je nach Bedürfnis wurde dann jedem davon gegeben." Aus allem dem folgt aber keineswegs, daß das Christentum aus den kommunistischen Bestrebungen der vorkapitalistischen Zeit restlos „erklärt" sei. Denn die Zentralidee des Christentums ist die Heilslehre (die magische Tilgung der Sünde), die Genesis dieser Idee aber ist in magischen Vorstellungen (wie z. B. „der Tod ist eine Voraussetzung des Lebens") zu suchen, die direkt mit Kommunismus und Ökonomik nichts zu tun haben.

[142] Ausgesprochen antiökonomische Einstellungen finden sich auch im Talmud. So z. B. Kiduschin IV, 14, wo es heißt: „Sahst du je in deinem Leben ein Tier oder einen Vogel ein Handwerk treiben? Dennoch ernähren sie sich, ohne in Not zu geraten, sie, die doch lediglich zu dem Zwecke geschaffen sind, mir zu dienen. Ich bin aber geschaffen, meinem Schöpfer zu dienen, und wenn nun jene, welche mir zu dienen geschaffen sind, sich ohne Not ernähren: sollt ich, der ich meinem Schöpfer zu dienen geschaffen bin, mich nicht ohne Not ernähren können? Gewiß, nur durch böse Handlungsweise schneide ich mir den Unterhalt ab." Es gibt sich hier dieselbe Meinung kund, wie in der Lukas-Stelle von den Vögeln, die nicht säen und nicht ernten und doch satt

sind. Interessant ist aber eine Diskussion, die einmal unter Rabbinen über dieses Problem entbrannt und Berachoth 35 b geschildert ist. Man verhandelte über den Bibeltext Jesua 1, 8: „Das Buch des Gesetzes weiche nie von deinen Lippen." R. Ismael sprach sich dazu aus: „Man könnte zwar meinen," sagte er, „diese Worte seien buchstäblich zu verstehen." Es steht aber anderseits (5. Mose 11, 14) geschrieben: „Und du wirst sammeln dein Korn." (D. h. das heilige Gesetz schreibt nicht nur vor, die heilige Lehre zu studieren, sondern trifft auch Vorkehrungen in Hinsicht der bürgerlichen Ordnung, stellt Normen auf für Gewerbe und Ackerbau.) R. Simeon ben Jochi sagt: „Wie ist es möglich, daß der Mensch pflüge und säe und ernte und dresche und worfele, wo soll er noch Zeit zum Studium der Schrift nehmen?" — Es sagt Abaje: „Viele haben getan nach R. Israel und es gedieh unter ihren Händen; andere taten nach R. Simeon ben Jochi, aber es gedieh nicht unter ihren Händen." Es sagte Raba zu den Rabbinen: „Ich verlange von euch, daß in den Tagen Nissans (Zeit der Ernte) und in den Tagen Tischris (Zeit der Weinlese) ihr euch nicht sehen läßt vor mir, damit ihr nicht beschäftigt seid wegen eurer Ernährung das ganze Jahr." — R. Simeon ben Jochi repräsentiert jene Tendenz, die die Frömmigkeit der einen auf die Arbeit der andern stützen möchte (wie z. B. das bettlerische Mönchtum des Buddhismus). Aber diese Tendenz findet bei der Mehrheit der Rabbinen keine Unterstützung, es siegt die Meinung, die vom Frommen fordert, daß er auch am ökonomischen Leben Anteil nimmt. Der Mensch ist kein Vogel und kann nicht das Leben fristen, ohne zu arbeiten. Darum fordert Raba von seinen Schülern, sie sollen etwas arbeiten, um sich dadurch die Möglichkeit zum Studium während der übrigbleibenden Zeit zu schaffen. Aber damit wollte man keinesfalls ein vollständiges Aufgehen im Ökonomischen predigen. Denn etwas weiter heißt es dann a. a. O.: Es sagte Rabbah bar bar Chanach im Namen von R. Jehuda: „Die früheren Generationen waren anders geartet als die späteren . . .; die früheren Generationen betrachteten die Lehre als die Hauptsache und die Arbeit nur als Mittel, und sie hatten beides; die späteren Generationen haben die Arbeit zum Hauptzweck gemacht, die Lehre zur Nebensache, und sie haben beides nicht mehr."

143 „Der König K'ri-btsong-lde-btsan-po, der sehr fromm und dem Buddhismus ergeben war (9. Jahrhundert), befahl: Jeder Geistliche der höheren Weihen erhielt sieben Laien, die für seinen Unterhalt zu sorgen hatten . . ." Herb. Müller, Tibet usw. Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft, Bd. 20, p. 342.

144 Günth. Roeder, a. a. O., p. 102.

145 Erich Bischoff, Die Elemente der Kabbalah. 2. Teil, Berlin, Herm. Barsdort Verl., 1914, p. 35.

146 Fr. S. Krauß, a. a. O., p. 34.

147 Ferdin. Weber, a. a. O., p. 174 f.

148 „Gebet und Zauber sind kaum zu unterscheiden. Im Prinzip ist die Sache klar, die Wirklichkeit aber zeigt wunderliche Mischformen." Natan Söderblom, a. a. O., p. 221.

149 Herm. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden usw., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1915, p. 66.

150 Ibid., p. 68.

151 Ibid., p. 46.

[152] Ibid., p. 46, Fußnote.

[153] Nach Analogie mit dem mathematischen Grundsatz: „Zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind einander gleich."

[154] „Eine nähere Untersuchung des Gegenstandes würde dartun, daß stets dieselben Objekte und Subjekte, von denen die magische Wirkung ausgeht, zugleich der von anderen ausgehenden magischen Wirkung am stärksten ausgesetzt sind." Géza Roheim, a. a. O., p. 15, Fußnote.

[155] Siehe auch Leo Kaplan, Schopenhauer und der Animismus, Wien, Franz Deuticke, 1925, p. 163 ff.

[156] Ibid., p. 166 f.

[157] Daß in der Anerkennung der Gesetzmäßigkeit in der Natur sich eine der religiösen verwandte Gemütsströmung äußert, ist aus den folgenden Worten Einsteins ersichtlich: „Jedem tiefen Naturforscher muß eine Art religiösen Gefühls naheliegen; weil er sich nicht vorzustellen vermag, daß die ungemein feinen Zusammenhänge, die er erschaut, von ihm zum erstenmal gedacht werden. Der Forscher fühlt sich dem noch nicht Erkannten gegenüber wie ein Kind, das der Erwachsenen Walten zu begreifen versucht." Alex. Moszkowski, Einstein, 1921, p. 58. D. h. die Gesetzmäßigkeit der Natur ist nicht vom Forscher gedanklich erzeugt, sondern erschaut, also vorgefunden. Was der Religion die Allmacht Gottes ist, das ist dem Naturforscher die natürliche Gesetzmäßigkeit.

[158] Leop. v. Schröder, Arische Religion, p. 349; Max Müller, Vorlesungen usw., p. 274; H. Oldenberg, Religion d. Veda, p. 196.

[159] Max Müller, ibid., p. 277.

[160] H. Oldenberg, ibid., p. 196.

[161] In der europäischen Philosophie der neueren Zeit kommt der Prozeß der Auflösung Gottes in die Natur am stärksten zum Vorschein in der Formel Spinozas: deus sive natura.

[162] L. von Schröder, ibid., p. 347.

[163] Aus einer Zürcher Bauerngemeinde wird erzählt: „Ein Vater schlug seinen Knaben, weil dieser vor dem Essen — nach Belehrung des Schulmeisters — ‚Unser Vater' und nicht ‚Vater unser' betete" (Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1883, p. 69). Das Gebet wird noch rein magisch aufgefaßt; in einer magischen Formel darf aber nichts verändert werden, will man nicht den Erfolg gefährden.

[164] Heitmüller in „Die Religion in Gesch. u. Gegenwart", herausg. von Fr. M. Schiele, Bd. I, p. 55, Tübingen, 1909.

[165] Ibid., p. 27.

[166] Ibid., p. 33.

[167] Scheel in „Religion in Gesch. u. Gegenwart", I, p. 64.

[168] Real-Encyklop. d. christl. Altert., herausg. von F. X. Kraus, Art. „Eucharistie". Freib. i. Br., 1882.

[169] Ibid.,

[170] Franz Overbeck, Vorgesch. u. Jugend d. mittelalterl. Scholastik, Basel 1917, p. 168.

[171] K. Th. Preuß, Die Religion d. Cora-Indianer, Leipzig, B. G. Teubner, 1912, p. XXVII.

[172] B. Guttmann, Arch. f. Religionswissensch., Bd. 12, p. 92.

[173] W. Golther, Handbuch d. germ. Mythol., Leipzig 1895, p. 498.

[174] Günther Roeder, a. a. O., p. 2.

[175] Römerbrief 6, 4—6: „Ja, wir sind durch die Taufe auf seinen Tod mit ihm begraben, damit auch wir in einem neuen Leben wandeln sollen, so wie der Messias durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt ist. Denn wenn wir seines Todes Genossen waren, so sollen wir auch Genossen seiner Auferstehung sein; wir sollen erkennen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt ist, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde, und wir nicht mehr Sklaven der Sünde seien." — Hier ist klar ausgesprochen, daß durch die Taufe wir Genossen Christi im Tode und in Auferstehung werden, und dadurch nicht mehr Sklaven der Sünde seien. Das Wesen des paulinischen Christentums besteht also nicht in dieser oder jener Ethik, sondern in der Forderung des magischen Aktes der Taufe. wodurch der Mensch die Opferung des Gottes an sich selber neu erlebt. — Dieselbe Bedeutung hat das Wasserbad auch in Tibet: „Der Sage nach ist der Mansarowar (See) von Brahma geschaffen worden, und jeder, der in seinen Wassern badet, wird das Paradies Mahadevas teilen. Gleichviel welche Verbrechen er vorher begangen haben mag, ein Eintauchen in den heiligen See genügt, Seele und Körper zu reinigen." H. S. Landor, Auf verbotenen Wegen, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1898, p. 260. — Wie magisch das Landvolk das Christentum nimmt, ersieht man aus folgendem. Im Kanton Zürich, Ende des 18. Jahrhunderts wird die Denkweise des Landvolkes so geschildert: „Gesetzt auch, man habe schlimm und böse in der Welt gelebt, wenn man nur noch in der letzten Stunde dem Pfarrer nachbetet und nachseufzt, so wird niemand den Weg nach dem Himmel versperren." (Zürcher Taschenbuch, 1883, p. 70.)

[176] Natan Söderblom, a. a. O., p. 193.

[177] Rud. Otto, Das Heilige, p. 54.

[178] Ibid., p. 55.

[179] Natan Söderblom, a. a. O., p. 193 u. 211.

[180] Ein orthodoxer Theologe, Prof. F. Bettex, ironisiert über die liberale Theologie derart: „Der Unglaube gilt, auch bei den Vertretern dieser Kirche, als eine ebenso berechtigte ‚Richtung' wie der Glaube . . ." „In ihren Hauptvertretern verneint die Kritik die Dreieinigkeit, die Gottheit Christi und seinen Opfertod, die Offenbarung und die göttliche Inspiration der Bibel, das Wunder, die Weissagung, den Teufel, die Engel und die Geisterwelt, die Auferstehung, das Jüngste Gericht" (F. Bettex, Glauben und Kritik, Barmen [ohne Jahresangabe], p. 4 u. 13). Was will also die neuere kritisch gesinnte protestantische Kirche? „Sie will mit Hilfe der Wissenschaft und der Vernunft mit der Bibel aufräumen, um auf dem leeren Platz eine moderne Religion der platten Moral aufzubauen" (ib., p. 6). Der kritische und radikale Protestantismus verneint also die Göttlichkeit Christi, glaubt nicht an göttliche Offenbarung und gründet die Religion ausschließlich auf Moral. Diese Bewegung macht sich schon im 18. Jahrhundert bemerkbar. Ein gewisser Forberg hatte die neue Idee von der Religion im Jahre 1798 so formuliert: „Religion entsteht einzig und allein aus dem Wunsch des guten Herzens, daß das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge." „. . . es ist nicht Pflicht,

zu glauben, daß eine moralische Welt-Regierung oder Gott, als moralischer Welt-Regent existiert, sondern es ist bloß und allein dies Pflicht, zu handeln, als ob man es glaube." Ferner wirft Forberg die Frage auf: Kann ein Atheist Religion haben? Von seinem Standpunkt muß er natürlich die Frage bejahen: „Von einem tugendhaften Atheisten kann man sagen, daß er denselben Gott im Herzen erkennt, den er mit dem Munde verleugnet" (Forberg, Entwickl. d. Begriffs d. Religion, Philosoph. Journal, herausg. von Joh. Gottl. Fichte, Bd. 8, p. 27, 38 und 43). In derselben Zeitschrift sagt Fichte in einem Aufsatze, betitelt: „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung": „Jene lebendige und wirkende moralische Weltordnung ist Gott; wir bedürfen keinen andern Gott, und können keinen andern fassen" (p. 15). — Die Entwicklungslinie von äußerlichem Kult bis zur rein moralischen Auffassung beschreibt fast jede Religion, die nur ihren vollen Zyklus durchlaufen hat. So war auch die israelitische Religion zur Zeit, wo die Kinder Israels das Land Kanaan erst erobert und in Besitz genommen, auf äußerlichen Kult eingestellt: Opfer und anspruchsvoller Ritus machten ihr Wesen aus. Schon die Propheten nehmen einen veränderten Standpunkt ein. Insbesondere erklärt Jesaja 8, 11—12: „Wozu (soll) mir die Menge eurer Schlachtopfer?" spricht der Herr. „Ich habe satt die Brandopfer von Widdern und das Fett der Mastkälber, und am Blut der Farren und Lämmer und Böcke habe ich kein Gefallen. Wenn ihr hereinkommt, um vor meinem Angesicht zu erscheinen — wer hat solches von eurer Hand gefordert? . . ." Worin muß nun die Verehrung Gottes bestehen? „Waschet, reinigt euch! Entfernet die Bosheit eurer Werke vor meinen Augen, höret auf, Böses zu tun! Lernet Gutes tun, trachtet nach Recht, bringt zurecht den Gewalttätigen, schaffet der Waise ihr Recht, führet die Sache der Witwe!" (Ibid., I, 16—17). Und später meinte auch der Talmud: „Gott hat die Opfer nicht sowohl vorgeschrieben, als vielmehr nur erlaubt . . . Und warum hat das göttliche Gesetz die Opfer erlaubt? Ein Sohn eines Königs, statt am königlichen Tische zu essen, schmauste jeden Tag mit liederlichen Gesellen und gewöhnte sich an unschickliche Sitten. Der König sagte: ‚Von heute an wird mein Sohn immer an meinem Tische essen. So wird er anständigere Sitten annehmen.' So war Israel gewohnt, Brand- und andere Opfer falschen Göttern und Dämonen darzubringen, und hatte diesen Gebrauch mit vieler Liebe und Leidenschaft geübt. Der Herr sagte: Bringet doch mir die Opfer; sie werden wenigstens dem wahren Gotte dargebracht" (Menachot 110. Jalkut 107 b). (Nach Giuseppe Levi, Parabeln, Legenden u. Gedanken aus Talmud u. Midrasch, 3. Aufl.) D. h. das Opfer wird hier jedenfalls als niedrigere Form der Religion betrachtet. — Dieselbe Entwicklung macht auch die alte indische Religion durch. Eigentlich mußte der Hindu sich streng an alle äußeren Vorschriften der Religion halten nur solange er Brahmanschüler war und zum Teil auch noch als junger Familienvater. Im reiferen Alter gab sich der Hindu philosophischen Betrachtungen über das Wesen des Âtman hin, darin bestand sein „Gottesdienst". Für ihn waren die Götter keine Realitäten mehr, sondern bloße Symbole. „Wir lesen von Vânaprasthas (Asketen), die sich den härtesten Bußübungen unterzogen . . .; aber die Überzeugung, daß alles, was der Mensch aus selbstsüchtiger Absicht tut, namentlich mit Hoffnung auf Belohnung in der nächsten Welt, nicht nur nutzlos, sondern schädlich sei, gewann mehr und mehr

die Überhand, und die einzige Beschäftigung, die schließlich den Waldbewohnern (d. h. greisen Asketen, die ihre Familie und Besitz verließen) übrigblieb, war die Selbstbeschauung im wahren Sinne des Wortes, d. h. ein Erkennen des wahren und inneren Verhältnisses zwischen dem Einzel-Selbst und dem ewigen All-Selbst." (Max Müller, Vorl. üb. d. Ursprung . . . d. Religion, p. 396 f.)

181 N. Söderblom, a. a. O., p. 40.

182 Ibid., p. 40.

183 Nieuwenhuis, a. a. O., p. 109.

184 Ibid., p. 335.

185 Maximilian Prinz zu Wied, Reise nach Brasilien, Bd. I, Frankf. a. M. 1820, p. 364; Bd. II, 1821, p. 135.

186 C. Spieß, Heidn. Gebräuche d. Ewe-Neger. Arch. f. Relgw., Bd. 15, p. 168.

187 Franz u. Marie Thorbecke, Im Hochlande v. Mittel-Kamerun, Teil 3, Hamburg 1919, p. 66 f.

188 Heinr. v. Klutschak, Als Eskimo unter den Eskimos, Wien, Pest, Leipz. 1881, p. 208.

189 Paul Drechsler, a. a. O. I, p. 295.

190 Ibid., p. 303.

191 Von denselben Dajak heißt es noch: „Kommt ein Todesfall in der Zeit vor, wo die Familie der Feldarbeit wegen auf dem Reisfeld wohnt, so darf sie vor Ablauf des Neujahrsfestes das große Haus (den gemeinsamen Wohnsitz des ganzen Dorfes) nicht wieder betreten und baut sich daher in dessen Nähe zwischen den Reisscheunen eine zeitweilige Hütte." Nieuwenhuis, a. a. O., p. 91.

192 Carl Grüneisen, a. a. O., p. 96.

193 Die Abstammung des „Heiligen" (Religiösen) aus dem Magischen führt bei sehr einfachen Naturen eben dazu, daß das Religiöse ihnen nur eine Absonderung vom Alltäglichen (gleichsam ein verwässertes Tabu) bedeutet, aber nichts vom ethischen Wert an sich hat. So schildert z. B. einen solchen Zustand Pfr. Sulzer (18. Jh.) in Seuzach: „Die Leute haben eine Einteilung der Dinge in geistliche und weltliche zum großen Schaden der Sittlichkeit. Beten, Lesen, Sonn- und Festtage feiern ist geistlich — Arbeit im Berufsverkehr mit anderen, Handel und Wandel ist weltlich und hat mit jenem nichts gemein. So ist die Religion nicht wie sie sein sollte, ein durchs ganze Leben hinlaufendes Principium zum Guten. So hält man oft den, der betet und zur Kirche geht, wie's Brauch ist, für gut und christlich, wenn er schon übervorteilet, lügt und betrügt, wo er kann, ein Geizhals und Trunkenbold ist — dieses ist eine weltliche Sache — und der Mann ist doch im Geistlichen gut, versteht sich auf die Bibel und geht fleißig zur Kirche . . ." (Zürcher Taschenbuch, 1883, p. 89.)

194 Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, Bd. II, p. 119.

195 Fr. S. Kraus, a. a. O., p. 111.

196 Kurt Boeck, Im Banne d. Everest, Leipz., Verl. H. Haesse, 1923, p. 58.

197 Daß vom Mörder eine gefährliche Magie ausgeht, und er darum gemieden werden muß, ersieht man auch auf Borneo, wo „niemand mit dem Mörder oder dessen Familie, aus Furcht krank zu werden (einen dicken Bauch zu bekommen), in Berührung kommen will". Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, Bd. I, p. 399.

198 Auf Borneo, wenn eine Epidemie auftritt: „In der Regel verhindert man

ein völliges Aussterben des Dorfes dadurch, daß alle Bewohner ausziehen und familienweise weit getrennt voneinander im Walde wohnen. Dörfer, die von der Krankheit noch nicht ergriffen worden sind, erklären sich für lali und schließen sich dadurch von den anderen Dörfern völlig ab." Ibid., p. 438.

199 Schopenhauer, Werke, her. v. P. Deussen, Bd. 11, p. 1260. Siehe auch Leo Kaplan, Schopenhauer und der Animismus, Leipz. u. Wien, Franz Deuticke, 1925, p. 18.

200 Darum drückt man z. B. in Schlesien „dem Toten sofort die Augen zu, damit er niemand aus der Familie nachhole . . ." (Paul Drechsler, a. a. O., Bd. I, p. 290.) Denn in den offenen Augen des Toten wird man sich spiegeln, d. h. sich dort erkennen als im Toten seiend. Das ist aber gleichbedeutend, wie sich mit dem Toten identifizieren.

201 Carl Strehlow, Die Aranda- u. Loritja-Stämme, Bd. IV, 1, p. 91.

202 Ibid., Bd. IV, 2, p. 6.

203 M. Merker, Die Massai, Berlin, Dietrich Reimer, 1904, p. 237 u. 238.

204 Ibid., p. 51. — Nach der Auffassung der Bahau übt die Anwesenheit der Frauen einen nachteiligen Einfluß auf die Kampfhähne aus. „Nach Ansicht der Bahau wird nicht nur die Kraft der Hähne, sondern auch die der Männer durch die Berührung mit etwas Weiblichem beeinträchtigt. Die Kajanmänner vermeiden es daher, einen Webstuhl oder getragene Frauenkleider anzurühren; tun sie dies, so werden sie ‚dawi', d. h. schwach und haben auf der Jagd, beim Fischfang und im Kriege keinen Erfolg." Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, Bd. I, p. 350.

205 Nach der Auffassung der Dajak erschrecken sogar die Götter, wenn sie Paarung der Geschlechter wahrnehmen, und haben Abscheu dagegen. Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, Bd. I, p. 130. „Aus der Schöpfungsgeschichte der Kajan geht hervor, daß ihre Götter und Geister vor geschlechtlichen Beziehungen ein Grauen empfinden." Ibid., p. 102.

206 Ibid., p. 102. — Ein Reisender auf Borneo hatte einen Häuptling überredet, ihn zu der Begräbnisstätte seiner Ahnen hinzuführen. Der Häuptling sträubte sich dagegen, weil seine adat das verbietet, gab aber schließlich nach. Gerade als sie ins Dorf zurückkehrten, brach ein schreckliches Gewitter aus; der Regen fiel in Strömen, und der Wind war so heftig, daß es zu befürchten war, das Haus würde einstürzen. Und der Reisende erzählt dann: „Am Abend besuchte ich Rajah Dinda (Häuptling). Er sah ruhig und ernst aus und erzählte, alle Frauen des Palastes hätten ihn getadelt, daß er mir nach den Begräbnisstätten zu gehen erlaubt hätte, und der Regen und Sturm wären infolge dieses ungehörigen Umstandes eingetreten." Carl Bock, Unter den Kannibalen auf Borneo, Jena, Herm. Costenoble, 1882, p. 90.

207 M. Merker, Die Massai, p. 269.

208 Carl Friedr. Köppen, Die Religion d. Buddha, 2. Ausg., Bd. I, Berlin, Verlag H. Baßdorf, 1906, p. 285.

209 Dsanglum (Der Weise u. d. Tor), Aus dem Tibetanischen v. I. J. Schmidt, St. Petersburg 1845, Kap. 7, p. 45/51.

210 Ibid., Kap. 13, p. 100.

211 Zum Thema Buddhismus siehe auch Leo Kaplan, Schopenhauer und der Animismus, Abschn. „Die Verneinung des Willens", p. 133/151.

212 Auch ein talmudischer Weiser spricht es so aus: „Es gibt keine Hölle, sondern vom Frevler selbst geht ein Feuer aus, das ihn brennt und quält." Rabboth 8 b, zit. nach Giuseppe Levi, Legenden und Gedanken aus Talmud usw

213 Rud. Otto, Das Heilige, p. 17.

214 Ibid., p. 16.

215 Ibid., p. 20.

216 Ibid., p. 22.

217 S. Freud. Drei Abhandl. zur Sexualtheorie. Gesammelte Schriften, Bd. V, p. 100, Fußn. (Intern. Psychoan. Verlag.)

218 Ibid., p. 99.

219 Leo Kaplan, Zur Psychol. d. Tragischen. Imago, Bd. I, H. 2.

220 Oben haben wir aus dem Narzißmus den homo oeconomicus abgeleitet. In seiner historischen Entfaltung brachte es der homo oeconomicus zum Kapitalismus. Eine Eigentümlichkeit des kapitalistischen Staates ist der grenzenlose Hang, seinen Einflußbereich immer und immer zu erweitern (die friedliche und noch mehr die gewaltsame Eroberung fremder Märkte, die Kolonialpolitik). Dieser narzißstische Expansionstrieb, dieser Hang des kapitalistischen Staates, überall hin seine Macht zu tragen, bringt zum bewaffneten Zusammenstoß mit seinen nicht weniger expansiv veranlagten Nachbarn. Das Resultat davon ist jener Unsinn, den wir jetzt in Europa nach dem sogenannten „großen Kriege" erleben: Große Verwüstung, Gefühl der Unsicherheit für die nächste Zukunft, Hilflosigkeit.

221 Hansen, Zauberwahn usw., p. 116.

222 Oskar Peschel, Völkerkunde, Leipz. 1874, p. 276 f.

223 Auf Island z. B. sind viele Körperbewegungen, wegen ihrer möglichen Zauberwirkung, verpönt. „So verbietet man wohl Kindern . . . sich so unter eine Tür zu stellen, daß sie die beiden Hände an die beiden Türpfosten anlegen und damit durch ihre Arme den Eingang sperren; man sagt ihnen, daß so zu tun den Tod eines der im Zimmer Befindlichen herbeiwünschen heiße. Oder man untersagt ihnen hinter sich zu gehen, und nennt dies . . . seine Mutter lebendig in die Erde hinuntergehen. Legt jemand die Hände beim Gehen auf den Rücken, so sagt man wohl, er führe den Teufel am Zaume hinter sich her, und es gilt dies als übel getan." Konrad Maurer, Isländische Volkssagen, Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchh., 1860, p. 104.

224 „Immer und überall haftet der Magie das Geheimnisvolle an." De Jong, Das antike Mysterienwesen, Leiden, 1909, p. 149.

225 Ibid., p. 85.

226 Ibid., p. 149.

227 Wir leben jetzt in einer Zeit, wo der Mensch nüchtern der Wirklichkeit gegenübersteht, wo die meisten nirgends mehr Wunder sehen und sehen wollen. Dieser nüchtern gewordenen Menschheit ruft ein Mystiker des 19. Jh. zu: „Die sinnlich Verständigen behaupten, eine Dämonenwelt existiere so wenig, als das Vermögen mit ihr in Verbindung zu treten durch die Magie; es gibt nicht leicht einen größeren Irrtum. Das Heilige und das Unheilige sind immer und überall da, der Mensch vermag dem einen oder anderen sich zu nahen und jedes von diesen kommt ihm entgegen, wenn es von ihm angezogen wird. Der Mensch vermag auch sich in einer mittleren Differenz schwebend zu erhalten,

weder am Himmel noch Hölle besonderen Anteil nehmend, der Erde hingegeben, und das ist der Standpunkt der großen Mehrzahl in der gegenwärtigen Geschichtsperiode. — Wenn die nach oben oder unten gerichteten Kräfte lange nicht geübt werden, so scheinen sie verloren zu sein, werden vergessen und geleugnet." (M. Petry, Die sichtbare und die unsichtbare Welt, Leipz. u. Heidelberg, Wintersche Verlagsbuchh., 1881, p. 57.) Der mystische Autor erkennt hier an, daß die „magischen Fähigkeiten" durch Nichtübung verkümmern. Er bedient sich aber dieser Argumentation, um die Realität der dämonischen Welt zu stützen. Wir heutigen Menschen haben die Fähigkeit verloren, mit der dämonischen Welt in näheren Kontakt treten zu können! Und das, was einmal Allgemeingut war, kann vielleicht noch heutzutage einzelnen Auserwählten zukommen! Die mystische Denkweise nimmt ihre Zuflucht zum „Sondermenschentum". In einer Novelle Guy de Maupassants, „Der Horla", wähnt der Held einen Dämon in der Nähe zu spüren, und meint: „Ein neues Wesen. Warum nicht? Es mußte ja kommen. Wir unterscheiden das neue Wesen nicht, wir erkennen es nicht, einfach, weil es vollkommener ist, weil sein Körper feiner und vollendeter ist als der unsrige, als unser schwacher Leib . . ." D. h. der Mensch — der Normalmensch — hat eine sehr begrenzte Wahrnehmungsfähigkeit: seine Erkenntnis der Welt ist durch die Art und die Weite seiner Sinneswerkzeuge bedingt. „Ein tiefes Mysterium ist das Unsichtbare," sagt ferner der Held bei Guy de Maupassant. „Mit unseren elenden Sinnen können wir es nicht fassen, nicht mit unseren Augen, die weder das zu Kleine sehen können, noch das, was zu groß ist, nicht das, was zu nahe ist, noch das, was zu weit, weder die Bewohner der Gestirne, noch die Infusorien im Wassertropfen, nicht mit unseren Ohren, die uns betrügen, denn das Zittern der Luft übersetzen sie uns in starke Töne . . ., nicht mit unserem Geruchssinn, der schwächer ist als der des Hundes, nicht mit unserem Geschmack, der kaum das Alter eines Weines zu bestimmen vermag. Oh, wenn wir andere Organe besäßen, die für uns andere Wunder täten, was entdeckten wir wohl alles um uns herum." — Ist es aber nicht denkbar, daß es auserwählte Individuen („Sondermenschen") gibt, denen es vergönnt ist, unter besonders günstigen Umständen (wie diese vielleicht durch die Krankheit geschaffen werden) Dinge zu schauen, die sonst jenseits der Grenze der sinnlichen Wahrnehmung bleiben? Bekanntlich beantwortet diese Frage die Mystik in positivem Sinne. „Die mystischen Fähigkeiten gehören zwar zum unbewußten Normalbesitz des Menschen, aber nicht zum sinnlich bewußten Normalzustand. Zum Normalbesitz gehören sie insofern, als deren Ursache und Quelle beständig gegeben ist; im Normalzustand aber bleiben sie latent, weil die Bedingung fehlt, bei der sie aus der Latenz treten können . . . Die Bedingungen der mystischen Fähigkeiten können sehr verschiedenartig sein, sie müssen aber logischerweise alle ein gemeinschaftliches Merkmal haben: weil nämlich die Latenz der mystischen Fähigkeiten zum Begriff des Normalzustandes gehört, so muß aller Mystik eine Störung dieses Normalzustandes zugrunde liegen, und eine solche Störung ist immer mehr oder weniger krankhaft, wenn auch nur relativ, nämlich nur für den Körper." (Carl du Prel, Studien auf dem Gebiete der Geheimwissenschaften, 1. T., Leipz. 1890, p. 93 f.) „Es liegt keine Schwierigkeit in der Annahme, daß wir in Krankheiten, sogar in schweren, Fähigkeiten erwerben können, deren wir im Normalzustand unfähig sind, daß sie uns also psychisch steigern können; denn es handelt sich

dabei nicht um eine Steigerung der normalen Fähigkeiten durch die Krankheit, sondern nur um das Freiwerden latenter Anlagen gelegentlich der Krankheit." (Ibid., p. 96.) — Im „normalen" Menschen also befinden sich die mystischen oder magischen Fähigkeiten im Latenzzustand, sie können durch Störung des Normalzustandes aus der Latenz heraustreten! Ins Psychologische übersetzt heißt es: Die magischen Fähigkeiten (= Suggestibilität) sind im Normalmenschen verdrängt, sie können aber unter Umständen die Verdrängung überrumpeln.

228 Carl du Prel, Stud. auf d. Gebiete d. Geheimwiss., Bd. I, p. 73.

229 Gust. Ad. Heinrich, zit. von Heinr. v. Wislocki, Volksglaube u. Volksbrauch d. Siebenbürger Sachsen, Berl. 1893, p. 122.

230 Paul Drechsler, Sitte . . . in Schlesien, Bd. I, p. 118.

231 Ganz im Geiste der Inder sagt einmal auch Nietzsche im „Schopenhauer als Erzieher", Kap. 4: „Im Werden ist alles hohl, betrügerisch, flach und unserer Verachtung würdig; das Rätsel, welches der Mensch lösen soll, kann er nur aus dem Sein lösen, im So- und Nicht-anders-sein, im Unvergänglichen."

232 Nach d. Übersetz. v. Rich. Garbe (Leipz. 1905).

233 Ferdin. Weber, System d. altsynag. paläst. Theologie, p. 151.

234 Ibid., p. 159.

235 Man achte darauf, daß „Wirklichkeit" von „Wirken" stammt.

236 Nach d. Übersetz. v. Aug. Wünsche, Der bab. Talmud in sein. haggad. Bestandteilen, Leipzig 1886/89.

237 K. Th. Preuß, Globus 86, p. 322.

238 Ibid., p. 323.

239 Tylor, Anfänge der Kultur. Übers. v. Spengel & Poske. Bd. I, p. 418, Leipzig 1873.

240 Ibid., p. 420.

241 Preuß, Die geist. Kultur der Naturvölker, p. 17.

242 Bernh. Ankermann, Totenkult u. Seelenglaube bei afrik. Völkern. Zeitschr. f. Ethnol., Bd. 50, p. 101, 106 u. 107.

243 „. . . hat die präanimistische Theorie wohl darin recht, daß sie für die älteste Stufe der Zauberei den Animismus als nicht notwendig voraussetzt. Es gibt auch später noch vielfach Zauberei, die als solche durch Worte und Handlungen des Zaubers wirkt und weder Dämonen noch Geister oder Götter zu bemühen braucht." Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. IV, p. 127.

244 Philos Werke in deutsch. Übers., her. v. Leop. Cohn, Bd. I, p. 29, 42, 50 f., Breslau 1909.

245 Im Texte heißt es: ישב בחדרי חדרים — er sitzt in Gemächern, die von Gemächern eingeschlossen sind. So wird im Neuhebräischen die vollkommene Isolierung von der Welt ausgedrückt.

246 Rich. Garbe, Beiträge zur indisch. Kulturgeschichte, Berlin 1903, p. 60.

247 Rich. Garbe, Die Sânkhya-Philosophie, Leipzig 1894, p. 297.

LEO KAPLAN

DIE GÖTTLICHE ALLMACHT

KAPLAN / DIE GÖTTLICHE ALLMACHT